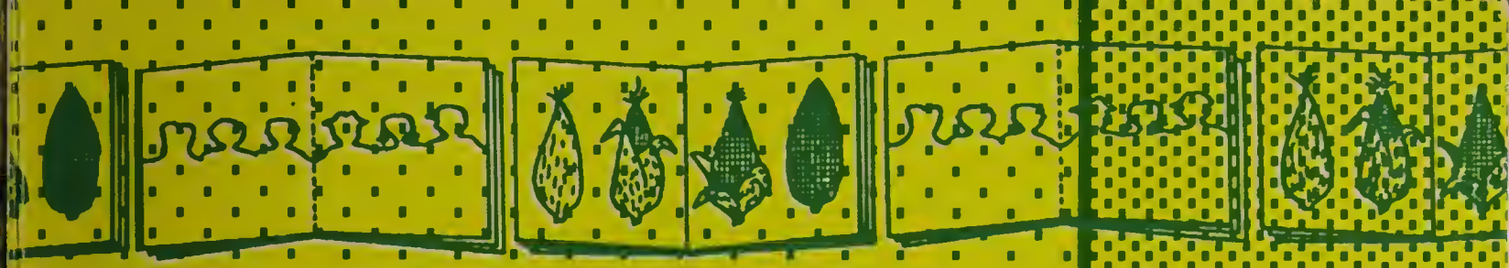

La guerra justa:

un resumen

WALTER KLAASSEN

EDICIONES SEMILLA CLARA

Edición en Ingles,
The Just War: A Summary, Oakville, Ontario, Canada, Peace Research Institute, 1978. (Peace Research Reviews, Vol. VII, 6).

Sulma de Prieto, **Traducción**
Alfredo Tepox, **Edición**
Ruth Higueros, **Diagramación**
Mario Higueros, **Carátula**

Impresión, Impresos Urrea, 1,000 ejemplares
Guatemala, noviembre 1991, Tel .881419

A2.50

LA GUERRA JUSTA:
UN RESUMEN

Mennonite Historical Library
Goshen College, Goshen, Ind.

WALTER KLAASSEN

Primera edición en idioma inglés: ***The Just War : A summary***
Walter Klaassen , Canadian Peace Research Institute,Oakville, Ontario, Canada, 1978, (Peace research Reviews, Vol. VII, 6)

COLECCIÓN: ESPADAS EN ARADOS

M
261.873
K63, Sp
1991

LA GUERRA JUSTA: UN RESUMEN

© *EDICIONES CLARA- SEMILLA* ,
primera edición en idioma Español, Guatemala

CLARA
Apartado aereo 57-527
Bogotá 2,
Colombia

SEMILLA
Apdo. 371-I
Zona 7, ciudad de Guatemala
Guatemala

1991

CONTENIDO

LA DOCTRINA DE LA GUERRA JUSTA EN OCCIDENTE: UN RESUMEN

I. Introducción 9

II. El doble legado del judaísmo 10

III. Los primeros tres siglos cristianos 13

IV. Constantino 15

V. Agustín: La formulación clásica de la doctrina de la guerra justa 19

VI. De Agustín a Tomás de Aquino 22

VII. Graciano y Tomás de Aquino 25

LA GUERRA JUSTA DESDE EL RENACIMIENTO HASTA EL PRESENTE

VII. Las guerras de religión 28

IX. El rechazo de la guerra justa: Maquiavelo y su política real 31

X. El rechazo de la guerra justa: El pacifismo cristiano 32

XI. Hugo Grocio: Reformulación de la doctrina de la guerra justa 36

XII. De Breda a Sarajevo 40

XIII. El Siglo 20: El péndulo oscila 42

XIV. Teorías de la guerra justa a la sombra de la bomba atómica 46

1. Perspectivas protestantes 46
2. Perspectivas católicas 50
3. La teoría marxista 52
4. La revolución justa 53
5. Intención 57

XV. Resumen 58

Problemas de la teoría y la práctica de la guerra justa 58

CITAS 60

PROLOGO

Interesante desafío el ensayo de Walter Klaassen, en el que pretende resumir el histórico y controvertido tema de la *guerra justa* precisamente en nuestro mundo de hoy, donde la *proporcionalidad* de los medios a emplearse en un conflicto armado es imposible de medir.

Sin embargo, al leer detenidamente la propuesta del autor comprobamos que su propósito de diseñar en forma breve y concisa la doctrina y la teoría sobre el tema, tratado a partir de fuentes diversas, se ha logrado de manera exitosa.

A pesar de los intentos moralizantes y de la normativa creada a ese efecto, para nosotros resulta difícil admitir que el conflicto bélico pueda limitarse y hacerse *más humano*. La simple decisión del enfrentamiento armado implica, de hecho, la gravísima determinación de exterminar vidas humanas y de dañar irreparablemente el entorno en que éstas se desarrollan.

Walter Klaassen sostiene que una debilidad fundamental de la llamada *doctrina de la guerra justa* es su ambigüedad, porque si bien propone parámetros para limitarla, lo que en realidad hace es legitimarla, ya que autoriza la realización de acciones que antes no se conocián.

Los cristianos partidarios de la *guerra justa,* o de la revolución violenta para el cambio de un orden social por ellos considerado injusto, no deben olvidar que las *metralletas bendecidas,* o la muerte provocada, en la perspectiva de fe, constituyen una violencia tan repudiable como la que se pretende derrotar con el conflicto ofensivo o defensivo. El autor del texto que prologamos para su versión castellana afirma reflexivamente que "una bayoneta cristiana es tan mortífera como una no cristiana".

Este delicado asunto de la guerra justa imbrica radicalmente con el tema de la violencia, de una violencia que en las sociedades humanas, y particularmente en las esferas de poder, pretende conquistar legitimidad bajo otro aspecto.

La violencia es producto de la imitación, pero los hombres organizan su espacio social buscando negarla mediante el

disimulo. Porque hay en la violencia una especie de mecanismo de simulación, y develarlo significa descubrir la clave para comprender su lugar y papel en el interior de la experiencia humana.

La humanidad está fundada sobre el escamoteo mítico de su propia violencia y la doctrina de la *guerra justa* es una de las fórmulas de tal escamoteo. Los hombres se aterran ante una violencia no diferenciada, incontrolable, que esté siempre dominándolos por ser más fuerte y más grande que ellos. Por eso crean fórmulas que les permitan organizar esta violencia para que sea posible la vida en sociedad. Las teorizaciones sobre la *guerra justa* son un intento inconsciente de la sociedad humana por legitimar una violencia, para oponerla a *otra,* infinitamente más peligrosa por su carácter de violencia no diferenciada.

Pensar en la guerra revistiéndola de falsas éticas justificatorias es una reacción social *expulsiva*, una especie de exorcismo teórico que olvida el carácter esclavizante de una violencia disimulada tras una máscara sacra, que busca en ella la legitimación de hechos y consecuencias. La violencia ejerce una extraña fascinación sobre los hombres, y ante ellos se presenta bajo el disfraz de falsos *prestigios. La doctrina de la guerra justa* es uno, de ellos.

El anhelo de una sociedad en paz y reconciliada, en tanto qué fin, no puede depender de la horrenda vía de la guerra, que amenaza a un mundo cada vez más frágil e inerme ante la acumulación de potencial destructor armado, y que se vende etiquetada como *disuasión.*

La llamada *guerra convencional* es, en nuestra opinión un ardid siniestro, pues lo cierto es que un enfrentamiento armado se sabe donde comienza, pero es incontrolable en su continuidad. Y en su interior parece obvio que cada parte utilizará el arsenal a su disposición para lograr su objetivo de ganar la guerra, ante el cual la licitud de los *medios* o el respeto a una *convención* son argumentos secundarios.

Uno de los méritos de la obra de Klaassen es redescubrir las consideraciones originales del hecho cristiano respecto del conflicto armado, de la guerra, del uso de la violencia, y de la pertinencia de los cristianos a las instituciones armadas. Es muy evidente que los valores promovidos por Jesucristo en el contexto social de su vida histórica niegan legitimidad a la violencia como medio de cambio individual y social. Jesús se resistió a la tentación satánica de transformarse en dominador, y de imponer su reino por la fuerza

en las sociedades humanas. Reafirmó el *no matarás*, y enseñó nuevas formas de relación entre los hombres contenidas en sus propuestas: *amarás a tu prójimo, amarás a tu enemigo, pondrás la otra mejilla*. Jesús censuró enérgicamente el gesto violento y la espada de Pedro dirigidos contra un ser humano, aceptando morir en violenta cruz pero negándose a reclamar el mismo camino para quienes lo sacrificaban.

Creemos que es equivocada la posición de algunos teólogos y/o politólogos que explican las acciones de Jesús contra la violencia pretendiendo que son aplicables sólo a la esfera de las relaciones individuales, privadas, sosteniendo que en el campo de lo público tal ética no es posible, y que en sus enseñanzas el Maestro de Galilea se refiere estrictamente a las relaciones interpersonales.

La iglesia primitiva, muy cercana al Jesús histórico, reprobaba enérgicamente la violencia y la pertenencia de cristianos a instituciones armadas o cargos que permitieran la posibilidad de ejercer fuerza contra terceros.

La guerra, más allá de teorizaciones supuestamente éticas, constituye una negación de lo humano, pues se valora más el conflicto que sus consecuencias. La guerra es una propuesta de irracionalidad; y hoy, ante la acumulación de potencial destructor armado, ya no tiene sentido calificarla de *justa* o *injusta*, porque toda la vida humana es *justa*, y toda guerra diezma *esta vida*.

Nuestros comentarios críticos acerca de la guerra no apoyan a que este jinete apocalíptico galope libre y cruel aplastando a sus víctimas que, normalmente, nada tuvieron que ver con su estampida. La guerra es una absurda realidad, pero todas sus legitimaciones se resquebrajan ante el cadáver de un niño, que no entendió las razones de estado que condujeron a su exterminio.

Ser cristiano, creer en el Dios de la Vida, y enrolarse en medios que adiestran para exterminarla, es, por lo menos, una trágica contradicción que debe motivarnos en conciencia.

Walter Klaassen nos invita de manera sapiencial a asomarnos al candente y actual tema de la *guerra justa*, y nosotros hemos aceptado su incisivo desafío.

Dr. Humberto Lagos Schuffeneger *

*Humberto Lagos Schuffeneger, es doctor en sociología y abogado, conocido autor de numerosos libros, y creador en Chile de las iniciativas no violentas. Es, además, un público objetor de conciencia.

WALTER KLAASSEN

Walter Klaasen nació en Laird, Saskatchewan, en 1962. Realizó sus estudios secundarios en Rosthern Junior College. Durante tres años trabajó en una escuela de Weyburn, Sask., y más tarde fue supervisor asistente en la región ártica canadiense. En 1954 se graduó en la Universidad McMaster y en 1957 obtuvo su bachillerato en teología. Realizó estudios de posgrado en historia y teología en la Universidad de Oxford, Inglaterra, obteniendo el doctorado en filosofía en 1960.

El Dr. Klaassen inició su carrera de profesorado en Bethel College, Kansas, y en 1964 se trasladó a Conrad Grebel College, de la Universidad de Waterloo, donde enseñó historia. También ha enseñado literatura alemana en la Universidad de Waterloo; historia de la iglesia en McMaster Divinity School y Wilfred Laurier University. Además de enseñar historia en la Universidad de Waterloo ha ofrecido cursos en cuanto a los Valores en el Siglo Veinte, la No Violencia y la Realidad Política.

El Dr. Klaassen ha publicado numerosas obras sobre el tema de la Reforma Radical. Después de pasar un año en Austria, publicó un libro acerca de la revolución popular del siglo 16, titulado Michael Gaismair: Revolutionary and Reformer. (Michael Gaismair: Revolución y reformador).

LA DOCTRINA DE LA GUERRA JUSTA EN OCCIDENTE: UN RESUMEN

I. Introducción

Por lo común, no es obvio que el tema de la guerra justa entre en las discusiones sobre la guerra, y menos aún en las negociaciones tendientes a poner fin a los conflictos.

A cualquiera que seriamente reclamara un veredicto favorable a su causa por ser justa, se le haría recordar con fastidio que la era de la ideología ha terminado y que ahora tratamos de acordar lo que es posible, no sobre lo que es justo.

Sin embargo, el concepto es más potente que obvio, y en el contexto de las investigaciones acerca de la paz no está fuera de lugar prestar alguna atención a este concepto de la guerra justa. Después de todo, es tan antiguo como nuestra civilización, y es una parte importante del sistema de valores cristiano que tanta influencia ha tenido en la formación del mundo tal como lo conocemos. Enterarnos de la historia del concepto de guerra justa puede, por lo menos, ayudarnos a entendernos mejor a nosotros mismos, aunque no nos resulte tan útil para comprender los problemas increíblemente complejos que enfrentamos en el presente.

Aunque no es frecuente que nos encontremos en medio de discusiones públicas teóricas para justificar éste o aquél conflicto, todos los días tales justificaciones mueven a miles de personas a entrar en conflictos letales. Hoy en día hay millones de personas dispuestas a morir por una causa justa; y si dedicamos tiempo hablar con algunas de ellas, pronto descubriremos que la noción de guerra justa no ha desaparecido, sino que está viva en muchos lugares de nuestro planeta.[1] Arabes, israelíes y palestinos creen fervorosamente en la justicia de sus causas. Los católicos y los protestantes de Irlanda reclaman cada uno para sí estar luchando por una causa justa. La tremenda oposición que se levantó en los Estados Unidos en contra de su presencia en Vietnam tuvo como base la convicción en muchos, de que era una guerra injusta. Todos los que lucharon contra los estadounidenses en Indochina sienten hoy que, si vencieron, es porque su causa era justa. Todos los revolucionarios que en estos momentos combaten en Africa y América

Latina sostienen que lo hacen por causas justas. Sus voceros, tanto marxistas como cristianos, los apoyan argumentando que se trata de guerras justas. Aun los gobernantes de las grandes potencias se sienten inclinados a justificar sus acciones militares en el mundo, siendo los casos más obvios los de Francia en Indochina y Argel, de los Estados Unidos en Vietnam, y de la Unión Soviética en Hungría y Checoslovaquia.

Pero también ha habido considerable teorización acerca de la guerra justa en décadas recientes, especialmente en círculos cristianos de los Estados Unidos. Paul Ramsey, de la Universidad de Princeton, y especialista en ética, ha escrito varios libros y muchos artículos sobre el tema. Joan Tooke, historiadora británica, ha escrito un libro sobre la guerra justa en el pensamiento de Grocio y Tomás de Aquino, dedicando un buen espacio a la reflexión sobre su pertinencia contemporanéa. Los tres últimos papas se han expresado al respecto, como también otros moralistas católicos. Un menonita ha escrito una importante disertación sobre el tema,[2] y han aparecido buenos artículos sobre la guerra justa en varias publicaciones periódicas.[3]

II. El Doble Legado del Judaísmo

Puesto que la doctrina de la guerra justa que nos ha llegado ha surgido de la tradición cristiana, tenemos que retroceder en el tiempo, hasta Jesús de Nazaret y sus días, para investigar acerca de sus orígenes.

Jesús era un judío. Su pensamiento y enseñanzas, y también sus acciones, pueden entenderse solamente si se tiene esto en cuenta. Sólo así se puede explicar tanto lo que él defendió como lo que rechazó.

El judaísmo de los tiempos de Jesús había recibido un doble legado en lo que tiene que ver con la guerra. El primero era la tradición de la guerra santa. Parece haber sido parte de los más antiguos recuerdos históricos de Israel, probablemente del siglo XII. Concebía a Yavé, el Dios de Israel, como el Señor de los ejércitos, que peleaba por su pueblo. Las victorias del éxodo de Egipto y de la conquista de la tierra de Canaán no se debían a lo numeroso y efectivo de sus ejércitos, sino al Dios guerrero. Al final, el ejército efectuaba la purificación y los ritos sacrificiales. Leemos que

muchas veces se mataba a toda la población de una ciudad y a sus animales, incendiándose además sus propiedades, como un sacrificio ofrecido en honor de Yavé. La oposición a los propósitos de Yavé podía ser vencida solamente exterminando completamente a sus enemigos. Así fue como Elías y Eliseo, ambos profetas de los primeros tiempos, iniciaron los baños de sangre de pueblos que eran devotos de Baal, el dios cananeo de la fertilidad. Estos profetas, que eran figuras muy influyentes en la sociedad israelita, fueron los principales portadores e instigadores del concepto de la guerra santa.

Pero gradualmente la función de los profetas cambió. De fanáticos y salvajes guerrilleros de su Dios de los ejércitos pasaron a ser los voceros que abogaban por una sociedad más humana y apacible. En los cien años que van del 850 al 750 a. C. se produjo un cambio en su concepción del papel y la naturaleza de sus oráculos.

Aunque continuaron diciendo que Yavé luchaba por Israel, también denunciaban las atrocidades de la guerra. Amós, el pastor profeta, anunció el juicio de Yavé sobre Israel y sus vecinos por el despiadado sacrificio de vidas humanas y las atrocidades cometidas durante la guerra.(Am. 1:3-2:16) No era un pacifista, pero propugnaba métodos más humanitarios de batalla. Cuando llegamos a Isaías, el aristocrático profeta consejero de reyes, encontramos la visión de un mundo sin guerra.

(Yavé) juzgará entre las naciones
y reprenderá a muchos pueblos.
Y volverán sus espadas en rejas de arado,
y sus lanzas en hoces; no alzará espada
nación contra nación, ni se adiestrarán
más para la guerra. (Is. 2:4)

Isaías vió un mundo en el que los gigantes, Asiria y Egipto, llegarían a estar unidos en el comercio y la religión, y donde las naciones pequeñas ya no serían presa de las más grandes. (Is.19:23-25)

Isaías no era pacifista, como tampoco lo eran los demás grandes profetas. Sin embargo, todos rechazaron la guerra por ser incompatible con un verdadero bienestar de la raza humana. Esta crítica de la violencia llegó a su climax alrededor del año 550, cuando un profeta anónimo entre los judíos exiliados en Babilonia describió aquella extraña figura que llegó a ser conocida como el

Siervo de Yavé. De quién se trata realmente, y si es una personificación de Israel o de alguna persona, es un misterio y posiblemente no importe mucho. Escuchemos estas palabras:

Angustiado él y afligido, no abrió su boca;
como cordero fue llevado al matadero;
y como oveja delante de sus trasquiladores
enmudeció, y no abrió su boca.
Por cárcel y por juicio fue quitado;
y su generación, ¿quién la contará?
Porque fue cortado de la tierra de los vivientes,
y por la rebelión de mi pueblo fue herido.
Y se dispuso con los impíos su sepultura,
mas con los ricos fue en su muerte;
Aunque nunca hizo maldad, ni hubo engaño en su boca.
(Is.53:7-9)

Lo que se propone aquí es una manera nueva de actuar frente al mal, un sufrimiento vicario que no devuelve golpe por golpe. Pero lejos de ser insignificante el sufrimiento inocente del Siervo, de alguna manera libera a otros para que ellos también puedan vivir de la misma forma, rechazando la violencia como la manera de enfrentar el mal y reemplazándola con formas no violentas de actuar y de relacionarse.

Sin embargo, éste no era el camino que muchos en el judaísmo querían tomar. Por el contrario, en el segundo siglo antes de Cristo el ideal de la guerra santa fue resucitado para enfrentar una de las crisis nacionales más serias del judaísmo.

Tanto la guerra santa como su total abolición eran opciones al alcance de Jesús de Nazaret cuando vino con su extraordinario potente sentido de vocación. La guerra santa tenía sus adeptos, los zelotes, quienes finalmente lanzaron al judaísmo a una dispersión por todo el mundo, por sus levantamientos suicidas contra Roma en los años 132 a. C., y 66-70 de nuestra era. Jesús estuvo claramente tentado a seguir ese camino. Entre sus discípulos habían zelotes, que eran lo que hoy llamaríamos guerrilleros, uno de los cuales era Judas Iscariote. Los evangelios revelan la presión que ejercían sobre Jesús las expectativas populares, y también sus discípulos, pero él resistió y tomó como modelo para su propia vocación la figura del Siervo descrita anteriormente. Vivió de manera no violenta, e hizo parte importante de sus enseñanzas el rechazo a la venganza y el amor al enemigo. El rechazo a la venganza, al oponer violencia a la violencia, crea una situación en

la que el agredido tiene dos opciones en lugar de una: devolver el golpe o contenerse. Si se contiene, el ciclo de violencia se rompe y tiene lugar algo más constructivo. Si, en cambio, devuelve el golpe, la lesión pasa a fortalecer la confianza en que éste es el camino que conduce a la humanidad hacia la paz.[4] Al final Jesús murió sin resistirse, y orando por sus enemigos.

Aunque Jesús nunca habló específicamente sobre la guerra, su vida, enseñanzas y muerte, dan testimonio de su rechazo de la misma manera de enfrentar el mal. Esto significa en esencia que ninguna guerra puede ser justa, porque siempre utiliza medios injustos. Es un remedio inadecuado para la enfermedad. De ninguna manera podemos encontrar en la vida y enseñanzas de Jesús las raíces de la posterior distinción cristiana entre una guerra justa y una guerra injusta.

III. Los Primeros Tres Siglos Cristianos

No hay duda de que la comunidad que surgió como consecuencia de la vida y muerte de Jesús entendió que éste rechazó toda matanza y violencia, incluyendo la participación en la guerra. Todos los historiadores de la iglesia primitiva están de acuerdo en que, hasta el comienzo del siglo cuarto, "ningún autor cristiano aprobó la participación de los cristianos en la batalla."[5] No hay evidencia alguna de que los cristianos hayan estado en el ejército durante los primeros 150 años.[6]

Han habido varios intentos de explicar este fenómeno. Los dos principales son, 1) que los cristianos se negaron a entrar en el ejército para evitar los ritos idolátricos del culto al emperador,[7] y 2) que los cristianos rehusaron entrar en el ejército porque consideraban que la violencia y la matanza eran incompatibles con el seguimiento de Jesús.[8] Yo creo que la evidencia que aportan los padres de la Iglesia es abrumadora, en cuanto a que durante los primeros tres siglos la participación en lo militar fue rechazada porque era incompatible con la enseñanza de Jesús.[9]

Las siguientes declaraciones lo ponen bien claro.

Justino Mártir manifestó en sus escritos de los años 150-155:

Nosotros que estábamos llenos de guerra, matándonos los unos a los otros y haciendo toda clase de perversidades, cada uno de nosotros en todo el mundo hemos cambiado nuestras armas de guerra...en arados y nuestras lanzas en instrumentos para la agricultura.[10]
Nosotros, que no solamente no hacemos más la guerra a nuestros enemigos, sino que como no nos permitimos mentir o engañar a nuestros jueces, con gusto morimos confesando a Cristo.[11]

Tertuliano, que escribió medio siglo más tarde, hizo declaraciones parecidas:

¿Puede ser lícito dedicarse a la espada, cuando el Señor proclama que aquél que usa la espada perecerá por la espada? Y el hijo de paz ¿tomará parte en la batalla cuando no es apropiado para él ni aun demandar a alguien ante la ley? Y puede él encadenar, poner en prisión, torturar y castigar a alguien, cuando ni siquiera es vengador de sus propios males?[12]

De manera semejante Orígenes, en su respuesta al filósofo Celso, escribió:

> ...A aquellos que nos preguntan de dónde venimos, o quién es nuestro fundador, les respondemos que hemos venido de acuerdo al consejo de Jesús para "transformar nuestras hostiles e insolentes...espadas en arados y para convertir en hoces las lanzas que empleábamos en la guerra. Porque ya no usamos más "espada contra nación", ni nos "adiestramos más para la guerra, habiéndonos transformado en hijos de paz por causa de Jesús, que es nuestro líder...[13]

A estas pocas citas podrían añadirse muchas otras, para demostrar que la doctrina de la guerra justa no solamente no surgió durante esta época, sino que fue totalmente rechazada, como lo prueban las citadas declaraciones.

La obra de Ryan y Helgeland, y otras mencionadas antes (véase nota número 11), son intentos de justificar la moderna participación de los cristianos en la guerra basándose en la práctica del cristianismo primitivo.

Sin embargo, hay evidencias no ambiguas de alguna participación

cristiana en los ejércitos romanos a partir del año 170 d.C. Parece haber una relación directa entre este fenómeno y el cambio de actitud dentro de la iglesia hacia el imperio. Había habido tensión acerca de este punto desde el principio, según lo indican Romanos 13:1-6 y Apocalipsis 13:1-8, ya que encontramos en Romanos una postura muy positiva hacia el imperio y en Apocalipsis una muy negativa. Parece, sin embargo, que la postura negativa era la norma durante el primer siglo, particularmente porque estaba fundada en las palabras de Jesús que decían que su reino no es de este mundo. Además, hasta mediados del segundo siglo había una gran expectativa de su pronto retorno. En consecuencia, no tenía sentido ofrecer una adhesión seria a los reinos de este mundo.

Pero después del año 150 d. C. la expectativa del pronto retorno de Jesús se desvaneció, y en su lugar surgió entre los cristianos una mayor preocupación acerca de sus relaciones con el imperio. Y se hizo sentir una actitud más positiva. La pax romana fue vista como un don o bendición para la humanidad y para el crecimiento de la cristiandad.[14]

Los llamados apologistas cristianos proclamaron la alianza de la iglesia con el imperio. Uno de ellos llega incluso a argumentar que la cristiandad ha hecho más grande al imperio. Los dos han crecido y madurado juntos, y juntos deben marchar.

Por lo tanto, aunque hasta finales del siglo tercero no hay trazas de una doctrina cristiana de la guerra justa, gradualmente fueron creándose las condiciones para que ésta pudiera surgir.

Otro cambio había tenido lugar en esta época. Como parte ya de los escritos que llegaron a constituir el Nuevo Testamento, apareció la declaración de que el cristianismo representaba la única verdad, y que todas las otras religiones y filosofías eran falsas y conducían a desviar de la verdad a la humanidad. Cuando esta actitud se combinó con el poder del estado en el siglo cuarto, encontramos las primeras evidencias de lo que ha llegado a llamarse cruzada, que es la forma más virulenta de la guerra justa.

IV. Constantino

El acceso de Constantino al imperio marca un cambio de actitud de los cristianos hacia la guerra. Pero antes de discutir esto, es importante señalar que Constantino, quien según parece se hizo

cristiano por prudencia, consideró las guerras que peleó contra Maxencio y Licinio como guerras santas. Aparentemente, en respuesta a una visión colocó el signo de la cruz en sus estandartes, y de esa forma hizo del Dios cristiano su protector y aliado. Ganó la batalla y se hizo emperador único. La naturaleza religiosa de la guerra fue reconocida por los cristianos y Constantino fue por los voceros cristianos alabado en los términos más extravagantes. Se creía que en este "nuevo y admirable emperador" Dios había cumplido lo que ya antes los cristianos habían percibido, es decir, la natural afinidad entre la cristiandad y el imperio, pero ahora fundidos en una verdadera unidad. El imperio único y su único emperador tenían su paralelo en el único reino de Dios y su único Dios.[15] Constantino había restaurado la pax romana. La paz de Dios y la paz del imperio se daban la mano. Los líderes cristianos vieron todo esto como el cumplimiento de la profecía de Isaías, en cuanto a transformar espadas en arados y lanzas en hoces. Esta conversión del emperador al cristianismo fue también el cumplimiento del sueño de Juan de Patmos, cuando escribió: "Los reinos del mundo se han transformado en reinos de nuestro Dios y de su Cristo. Y él reinará por siempre y siempre."(Ap.11:15) El mundo entero obedecía a Cristo el Señor; ¡el milenio había llegado! Que Constantino hubiera logrado esta hazaña por métodos contrarios a los del Príncipe de Paz parece, por un lado, estar justificado por el fin. Pero hay otra manera de explicar esta anomalía. El pasaje de Apocalipsis citado antes, y que proclamó el milenio, no puede separarse del relato de la guerra mediante la cual éste finalmente se alcanza. He aquí su descripción:

> Entonces vi el cielo abierto; y he aquí un caballo blanco, y el que lo montaba se llamaba Fiel y Verdadero, y con justicia juzga y pelea...De su boca sale una espada aguda, para herir con ella a las naciones... Y en su vestidura y en su muslo tiene escrito este nombre: Rey de reyes y Señor de señores."(Ap.19:11-16)

¿Es posible que, en vista de los acontecimientos, pasajes bíblicos como éste fueran ahora interpretados literalmente, y no mitológicamente?

Así que ahora tenemos un emperador que se confesaba cristiano y que por medio de una guerra santa había conseguido el milenio largamente prometido en las Escrituras. En virtud de ser una guerra santa, era también una guerra justa.

El próximo paso fue la expansión de la guerra santa para poner de rodillas a todos los enemigos de Dios y para transformar el milenio en una realidad empírica. Los primeros objetores fueron los donatistas, disidentes dentro de la iglesia, quienes protestaron por la secularización de la iglesia y adoptaron sus propias medidas para combatirla. Constantino expresó, acerca de su papel de líder en la guerra contra los disidentes religiosos: "¿Qué otra cosa puedo hacer, en base a mi oficio y deber como emperador, sino disipar el error, erradicar toda imprudencia, y establecer que todos se ajusten a la verdadera religión y sirvan debidamente al todopoderoso Dios en unidad y armonia?"[16] "El subyuga y castiga a los adversarios de la verdad de acuerdo con las usanzas de la guerra..." escribió Eusebio, haciendo obvia referencia a la guerra santa de Constantino contra los herejes.[17] La disidencia no tenía derechos. En consecuencia, los líderes del grupo disidente eran exiliados y sus iglesias les eran confiscadas. En el 326 Constantino emitió el siguiente decreto:

> Los privilegios que han sido otorgados en consideración a la religión deben beneficiar solamente a los adeptos de a la fe católica. Es nuestra voluntad, además, que los herejes y cismáticos no sólo sean privados de estos privilegios sino que, también, estén obligados y sujetos a varios servicios públicos obligatorios (Cod. Teod. XVI.5.1.) [18]

Antes de que en los círculos cristianos hubiera teorización alguna sobre la guerra justa, el principio ya había sido establecido. No solamente eso, sino que fue esta forma de guerra justa, es decir, la guerra santa, la que empezando por unificar el imperio continuó en la represión de los llamados herejes.

La distinción que hace Roland Bainton entre guerra justa y guerra santa, o cruzada, no es tan clara. Aunque hay algunas diferencias entre ambas (por ejemplo, la guerra santa es siempre a priori una guerra justa), en la práctica confluyen una en la otra. En el mundo occidental la religión ha jugado un papel importante en muchas guerras, hasta nuestros propios días.

La guerra santa contra los herejes continuó bajo los sucesores de Constantino, y volveremos a referirnos a la misma. Entre tanto, la misma guerra santa estaba peleándose en otro frente contra el paganismo. Constantino mismo había concedido la libertad de practicar religiones paganas. Fue la iglesia cristiana la que convocó a una cruzada contra el paganismo. Constantino II había

emitido varios decretos en contra del paganismo, en el 341 y el 342. Luego, en el 346 apareció el llamado *Manual de Intolerancia* de Firmico Materno:

> .....una necesidad es puesta ante vosotros, Venerables Emperadores, la de castigar y vengar esta maldad, y esta tarea os es encomendada por la ley del Altísimo Dios, es decir, que vuestra severidad persiga al monstruoso crimen de la idolatría en todas sus formas. Escuchad y encomendad a vuestro sagrado entendimiento las órdenes de Dios con respecto a este crimen.[19]

Se cita a continuación Deuteronomio 13:6-10, en donde se prescribe la pena de muerte por idolatría, que debe ser impuesta sobre el culpable aun por los miembros de su propia familia. Inmediatamente después viene un decreto imperial que estipula la pena de muerte en caso de sacrificios paganos.[20] Bajo el emperador Teodosio, el Credo Niceno fue hecho obligatorio para todos los ciudadanos del imperio (380), y con ello comenzó una enérgica persecución contra los paganos. Se cerraron y destruyeron templos, y se infligieron duros castigos en casos de desobediencia. Los paganos fueron excluidos del ejército y del servicio civil en el año 415 y finalmente en el año 451, la pena de muerte fue obligatoria para todo el que realizara rituales paganos. Aunque hubo alguna oposición por parte de líderes cristianos que argumentaban que la fe nunca puede ser impuesta, las suyas eran voces perdidas en un huracán.[21] Ambrosio, un prestigioso obispo de Milán de la segunda mitad del siglo cuarto, apoyó el atropello y destrucción de una sinagoga judía porque, dijo, era un lugar de perfidia, de impiedad, y una casa de engaño.[22] Ambrosio fue también el primero en formular para la cristiandad la doctrina de la guerra justa.

Por lo tanto, bajo los primeros emperadores cristianos, guerra santa y guerra justa eran sinónimos. La cruzada contra todo el que no fuera cristiano católico se justificaba sobre la base de que la verdad católica era la única verdad, y que Dios mismo exigía la destrucción de todo aquél que creyera otra cosa. Así, pues, la iglesia cristiana se había apartado totalmente del camino y la enseñanza de Jesús, y había tomado como norma algo que Jesús había rechazado explícitamente. Esa norma iba a mantenerse en algunas circunstancias hasta el día de hoy.

V. Agustín: La formulación clásica de la doctrina de la guerra justa

Agustín fue sin duda el más grande maestro de la iglesia primitiva. Fue él quien formuló la doctrina clásica de la guerra justa. Vivió entre el 354 y el 430.

El papel de Agustín como maestro de la iglesia fue ejercido en una época en que la doctrina de la guerra justa ya estaba establecida, especialmente en su forma de guerra santa. Lo que Agustín hizo fue formular la teoría después del hecho. Para hacerlo acudió, como era de esperar, a las fuentes griegas y romanas. Encontramos allí todos los elementos principales que, hasta el presente, han caracterizado a la doctrina de la guerra justa.

En Grecia, tanto Platón como Aristóteles discutieron acerca de la guerra y sus elementos justificativos. Esta podría considerarse justa solamente si la paz era su objetivo y si su propósito era la reivindicación de la justicia. Se le imponían limitaciones estrictas. No podía aplicarse la práctica de arrasarlo todo después del combate, y los no combatientes debían ser escrupulosamente protegidos.[23] La doctrina romana fue formulada por Cicerón (106-43 a. C.). Puesto que era preciso justificar las guerras de conquista de Roma, Cicerón estableció como primer requisito para una guerra justa que ésta fuera conducida por la autoridad adecuada, es decir, por el estado. Primero debía darse el ultimátum y luego hacerse la declaración de guerra, dejando un período de tiempo para posibles acuerdos que dejaran sin efecto el combate. En tercer lugar, Cicerón pidió trato humanitario hacia el enemigo vencido.[24]

Antes de estudiar las formulaciones de Agustín, deberíamos echar una ojeada a Ambrosio, obispo de Milán, que se anticipó a Agustín. Ambrosio había sido soldado profesional. Para él, la defensa del imperio y la defensa de la fe católica eran una sola cosa. Por lo tanto, toda guerra imperial estaba justificada. Los dos elementos que Ambrosio recalcaba especialmente eran que la conducta de guerra fuera justa y que los monjes y sacerdotes se abstuvieran de participar.[25]

El Sermón del Monte estaba reservado a la ética privada y no tenía pertenencia en la esfera pública.

Para Ambrosio, que era antes que todo un hombre de acción, las cosas eran relativamente simples. No así para Agustín, que fue una

de las mentes más brillantes de la antigüedad. En primer lugar, Agustín era norafricano, y como tal poseía el profundo sentido de la injusticia romana. Esto le daba una perspectiva totalmente distinta a la de Ambrosio y otros cristianos, en cuanto a las guerras imperiales de Roma. Rechazaba la idea del milenio y de que la pax romana fuera el cumplimiento de la transformación de las espadas en arados. La paz no era algo alcanzable en esta tierra; la humanidad estaba destinada a luchar y a hacer guerra. No tenía esperanzas de que se alcanzara la perfección en la tierra, y experimentaba una profunda tensión entre la incurable corrupción del hombre que observaba en la historia y la enseñanza del Sermón del Monte, que, como lo expresa Bainton, "se había grabado profundamente en su alma". Sin esperanzas de paz sobre la tierra, y bajo la influencia del platonismo, Agustín espiritualizó e internalizó la noción de paz. La paz, escribió, es lo que Dios da al alma redimida, y podrá experimentarse totalmente sólo en el cielo. No consideraba que la vida en el cuerpo fuera de extrema importancia. Por lo tanto matar el cuerpo era más fácilmente aceptado. Puesto que la paz perfecta nunca podría ser alcanzada en este mundo, aun los cristianos tendrían que adaptarse a una situación menos perfecta. Los supuestos teológicos y filosóficos básicos de Agustín prepararon el camino para su doctrina de la guerra justa.

Lo que finalmente lo llevó a formularla fue la situación en que se encontraba el imperio. Los godos estaban atacándolo. En el año 411 saquearon Roma, y fue después de esto que Agustín escribió su obra clásica *La ciudad de Dios*, en la cual aparece gran parte de su doctrina de la guerra justa. Los estados, escribió Agustín, se levantan y caen a causa de sus vicios. Esto ocurría también con Roma. La justicia no era necesaria para la existencia de su estado, solamente lo era para su bienestar. Los estados habían sido mayormente bandas de ladrones, incluyendo a Roma. Pero en el caso de Roma, tuvo lugar un paréntesis en el ciclo de corrupción cuando Constantino se convirtió al cristianismo. Eso hizo posible que hubiera justicia en Roma. En vista de ello, defender el imperio se justificaba y los cristianos debían estar preparados para defenderlo.

Agustín nos da entonces la formulación más completa hasta ese momento del concepto de guerra justa. Puede resumirse básicamente en cinco puntos: 1) La guerra debe ser justa en su intención, que es restaurar la paz. Hasta una aproximación a la paz, una paz imperfecta, es mejor que la guerra. 2) El objetivo inmediato de la guerra debe ser reivindicar la justicia, o vengar agravios. Entre éstos puede contarse un ataque a la existencia del estado. De allí

que vengar un agravio sea considerado defensa propia. Aquél que rehuse ofrecer compensación, o niegue el paso, puede ser forzado a hacerlo. 3) La guerra justa debe ser justa en su disposición. Debe ser llevada a cabo en amor, de manera que el mandamiento de amar al enemigo no sea quebrantado, pero amar no excluye la posibilidad de matar. 4) La guerra debe ser justa en cuanto a sus promotores, es decir, sólo se realizará bajo la autoridad del gobernante. El gobernante es responsable, y no es preciso que el soldado común asuma la responsabilidad por matar. Todo lo que hace es obedecer. 5) La conducción de la guerra debe ser justa. Violencia desenfrenada, masacre, venganza y represalias no están permitidas.

Finalmente, Agustín creía que la justicia puede estar solamente en una de las partes.[26]

Por lo tanto, Agustín impuso límites bastante severos a la guerra y a la manera de llevarla a cabo. La propuso de una manera sombría y hasta trágica, considerándola un mal necesario a causa de la desesperante corrupción del mundo. Los imperativos del Sermón del Monte fueron otra vez relegados a la esfera privada, para ser cumplidos por sacerdotes y, especialmente, por monjes. Estas ideas en cuanto a la guerra justa han conformado tanto el pensamiento católico como el protestante, hasta el día de hoy.

Pero Agustín también concedió total apoyo a las cruzadas o guerras santas. El asunto de los donatistas no había sido resuelto. Por largo tiempo, dice en una carta a un amigo, se resistió al uso de la coacción y la violencia en casos de herejía, pero habiéndosele mostrado evidencia de su buen resultado, cambió de parecer.[27] Por el bien de la paz y de la unidad debe procederse en contra de los herejes. Es por su propio bien, y por el bien de la iglesia y del imperio.

En su carta a Marcelino, en el año 412, aconseja cómo deben ser castigados los donatistas. Debe hacerse en amor, nunca como venganza; debe emplearse solamente la violencia que sea necesaria para lograr la conversión, pero con vigor. Que la misericordia y la benevolencia reinen cuando se haya conseguido el fin buscado.[28] De inmediato se advertirá que estas reglas de conducta corresponden de hecho a la guerra justa. Agréguese a estas tres la legítima autoridad que es la iglesia, y la intención de restaurar la paz, y resulta claro que para Agustín la guerra justa y la guerra santa coinciden exactamente. En este punto también la iglesia siguió a Agustín, aunque no siempre con las limitaciones que él

estableció. Pero precisamente poner límites ha sido el constante problema tanto de la guerra justa como de la cruzada.

Antes de continuar debe hacerse una acotación acerca de los orígenes cristianos del concepto de la guerra justa. Es preciso hacerlo aquí, porque como Paul Ramsey ha declarado muy firme y categóricamente que la guerra justa tiene sus orígenes "no principalmente en consideraciones de justicia abstracta o 'natural', sino en el interior de la ética de amor cristiano..." refiriéndose fundamentalmente a la protección de los indefensos.[29] Sin embargo, ésta es una declaración puramente teológica para apoyar, lo cual no puede ofrecer ninguna evidencia histórica. Nuestra investigación, basada en interpretaciones fidedignas de los acontecimientos en cuestión, no ofrece ni una pizca de apoyo a su argumento. La doctrina de la guerra justa fue creada para justificar acciones cristianas que ya estaban desarrollándose, y para tratar de reconciliar la ética perfeccionista del Sermón del Monte con la realidad de un mundo imperfecto. Sólo en el curso de ese proceso surge la cuestión de la defensa del débil, y esto sólo periféricamente. Pero Ramsey hace aquí lo que a todos los cristianos les encanta hacer, es decir, justificar lo que creen y hacen apelando al amor de Jesús.

VI. De Agustín a Tomás de Aquino

En esta sección podemos dar sólo algunas indicaciones acerca de cómo fue aplicada la doctrina de Agustín durante los siglos ocho o nueve, hasta la época de Tomás de Aquino.

Con la caída en el Mediterráneo del antiguo Imperio Romano, en 476, el escenario de los acontecimientos en Occidente se traslada al norte. Gradualmente empezó a formarse un nuevo imperio, la alianza entre los papas y los francos. La llamada Epoca del Oscurantismo fue un momento en que, habiendo sido destruida la unidad del antiguo orden, todavía no se había dado una nueva unidad. Fue una época de violencia, a menudo irrestricta, en la cual las reglas cristianas de la guerra no se tomaron en cuenta. Por cierto, fue un tiempo en que gran número de integrantes del clero participó en numerosas guerras. Pero siempre existió la convicción de que las guerras que se libraban eran guerras justas, bendecidas por Cristo, quien amaba de manera especial a los francos.[30] Tampoco aquí hay una diferencia notable entre guerra justa y guerra santa. Carlomagno lo expresó con gran claridad en una carta al

Papa León III.

> Es nuestro deber defender a la santa iglesia de Cristo; externamente, con armas en contra de la incursión de los paganos y el asolamiento de los no creyentes, e internamente, confirmándolo mediante el reconocimiento de la fe católica. Es vuestro deber apoyar nuestro servicio militar con las manos levantadas hacia Dios, como Moisés, para que la nación cristiana, conducida y armada por Dios, pueda siempre y en todo lugar tener la victoria sobre los enemigos de su nombre gracias a vuestras oraciones.[31]

Como lo expresa Walter Dignath, la guerra de Carlomagno en contra de los sajones es el comentario histórico sobre estas palabras. Con cruzada tras cruzada en contra de ellos, los sajones finalmente se transformaron a la vez en súbditos del imperio y en adherentes al cristianismo, lo cual para Carlomagno eran realidades idénticas. Carlomagno imponía la pena de muerte tanto a los que llevaban a cabo ritos paganos como a los que se negaban o dejaban de bautizarse.

Sin embargo, Europa no había olvidado la enseñanza de Agustín. Conscientes de que los cristianos no debían matarse unos a otros en luchas fraticidas, cada vez más frecuentes, hicieron algunos intentos serios de poner en vigencia las reglas de la guerra justa. Esto se hizo por medio de la "paz de Dios", que intentó rigurosamente restringir las hostilidades a los combatientes armados, y la "tregua de Dios", que limitaba la duración de las operaciones militares.

Se prohibía luchar durante las épocas de celebraciones litúrgicas, como adviento y cuaresma, y en los días de guardar y domingos.[32] Cuánto éxito tuvo esta campaña, no se sabe bien. Lo que sí sabemos es que la iglesia estaba profundamente involucrada en los innumerables conflictos que trataba de controlar, y que por lo tanto era un árbitro ineficaz.

Dichos intentos se hicieron principalmente durante el Siglo XI, y por lo tanto tuvieron lugar justamente antes del comienzo de las grandes cruzadas. Estas son expresiones ampliadas de la guerra santa, siendo su propósito la liberación de los lugares santos para los peregrinos cristianos.

Las palabras que pronunciara el papa Urbano II en el Concilio de Clermont, en 1095, describen el lugar de las cruzadas en el pensamiento de ese tiempo. Después de describir la desesperada situación de los cristianos bizantinos, a causa de la agresión de los "turcos y árabes", dijo:

> En cuanto a esto, yo, o más bien el Señor, les suplica que como heraldos de Cristo publiquen esto en todas partes y persuadan a todas las gentes, cualquiera que sea su rango, soldados rasos y de caballería, pobres y ricos, a acudir prontamente en ayuda de aquellos cristianos y destruir a aquella raza vil de las tierras de nuestros amigos. Digo esto a aquéllos que están presentes, y también a aquéllos que están ausentes, Además, Cristo lo ordena...
>
> ¡Oh, qué desgracia si una raza tan despreciable y ruin, adoradora de demonios, llegara a conquistar a un pueblo que posee la fe en el Dios omnipotente y ha sido hecho glorioso por el nombre de Cristo![33]

Bernardo de Clairvaux, en su defensa de la Segunda Cruzada de 1146, condenó a los nobles y clero, reunidos en asamblea, por la lucha sangrienta que llevaban a cabo entre ellos, y les hizo notar que había una lucha pura en la cual podían ocuparse sin incurrir en delito.

> Pero ahora, oh caballero valiente, ahora, oh marcial héroe, he aquí una batalla que puedes librar sin peligro, en la cual es glorioso conquistar y ganancia morir. Si eres un prudente mercader, si tienes ambiciones en este mundo, he aquí algunas ofertas convenientes; ten cuidado de no perderlas. Toma la señal de la cruz, y obtendrás perdón para cada pecado que confieses con corazón contrito. Lo material en sí mismo, por ser comprado, vale poco; pero colocado sobre los hombros de un hombre devoto, es, sin duda, no menos valioso que el reino de Dios.[34]

Todo esto habla elocuentemente de una guerra justa. Se lleva a cabo para ayudar a compañeros cristianos, es decir, para vengar su afrenta, para restaurar justicia. Está dirigida por una autori-

dad constituida, la iglesia papal. Pero ahora no escuchamos nada acerca del amor. Además, las restricciones con respecto a la violencia están ahora casi totalmente ausentes. Descripciones de los hechos cuentan de atrocidades, masacres, destrucción desenfrenada, sacrilegios, en verdasd, cada uno de los excesos a los cuales la guerra está sujeta. El modelo fue la guerra santa de los primeros tiempos del Antiguo Testamento, la opción que Jesús, a quien los cruzados decían seguir, había rechazado por estar totalmente opuesta a la voluntad de Dios.

La noción de guerra justa requiere, en realidad, una autoridad por encima de las naciones que determine objetivamente si una guerra es justa o no. La sociedad unitaria de la Edad Media contaba con tal autoridad en las personas del emperador o del papa. Sin embargo, la influencia del emperador no era universal, y la iglesia estaba demasiado acomodada como terrateniente para poder funcionar efectivamente como árbitro. A pesar de la falta de una autoridad central efectiva, durante los siglos 13 al 15 estaba muy extendido el uso del arbitraje en las disputas, para evitar conflictos armados. Los árbitros eran en su mayoría laicos, principalmente porque la iglesia no era neutral.[35]

VII. Graciano y Tomás de Aquino

El primer teórico notable de la guerra justa en la Edad Media fue Graciano, quien escribió en el siglo 12. No era un teórico él mismo, ya que lo que hacía era reunir las declaraciones de otros y añadir sus propios comentarios. Sus principales fuentes era Isidoro de Sevilla (560-636) y Agustín. Graciano, basándose en Agustín, admitió las guerras religiosas, pero sólamente las defensivas.[36] También introdujo la regla de hacer una declaración formal de guerra antes de comenzar la hostilidades.[37]

Aunque Tomás de Aquino ocupa el segundo lugar después de Agustín como maestro de la iglesia, hizo sólo un agregado a las reglas principales de la guerra justa formuladas antes que él. El rostro de Europa estaba cambiando notablemente en su día, siendo el cambio más importante el surgimiento de los estados de Francia, Inglaterra y España. Sus contribuciones tuvieron en cuenta las nuevas condiciones.[38]

Fueron tres las condiciones enunciadas por él, que hacen que una guerra pueda ser considerada justa: autoridad legítima, causa

suficiente, e intenciones correctas.[39] También justificó la persecución de herejes, dando así aprobación a la guerra santa. Cuatro años después del nacimiento de Tomás de Aquino, los Albi-genses, una secta disidente del sur de Francia, habían sido erradicados en una cruzada militar que duró 20 años. Fue en ese momento cuando surgió la Inquisición, ese siniestro instrumento de la guerra santa que durante siglos ensombreció a Europa.[40]

Sin embargo, dos consideraciones de Tomás de Aquino apuntaban a nuevas tendencias. Primero, parece haber dejado algún espacio para el criterio personal. Al escribir sobre el despotismo y el gobierno de hombres libres, dijo que, aunque normalmente los hombres obedecen al soberano, tienen sin embargo "algún poder propio por el cual pueden oponerse al mandato del que da las órdenes."[41] Las leyes injustas, escribe en otro lugar, "no obligan en el foro de la conciencia." En cualquier instancia uno debe obedecer a Dios antes que a los hombres.[42]

Esto podría aplicarse a la doctrina de la guerra justa, en caso de que un gobernante declarara justa una guerra que en realidad no lo fuera. Un individuo puede juzgar en cuanto a la justicia o injusticia de una guerra; y si su conclusión fuera que es injusta, entonces debería poder rehusarse a participar.

Una segunda y más importante consideración de Tomás de Aquino llegó a ser parte fundamental de la doctrina de la guerra justa, es decir, el principio de la proporción. Un gobierno tirano es injusto porque ya no contribuye al bienestar público.

El derrocamiento de tal gobierno no es sedicioso "siempre que su derrocamiento no sea realizado con tal desorden que cause al país más perjuicio que la misma tiranía"[43] Aquino admite aquí el derrocamiento violento de un gobierno, o la revolución justa. Este argumento, como también el principio de la proporcionalidad, llegarían a ser componentes fundamentales del concepto de guerra justa del Siglo XX.

Juan de París, discípulo de Aquino, se dedicó también a considerar la cuestión del poder real. En sus escritos de principios del Siglo XIV, declaró que el verdadero poder reside en las manos del pueblo; y que, por tanto, el poder real puede ser ejercido solamente con el consentimiento de los gobernados. Un rey, que recibió su poder del pueblo, puede ser por lo tanto privado también de ese poder por el pueblo.[44]

Aparte de los casos citados más arriba, y de un breve resurgimiento de estipulaciones y reglamentos acerca de la guerra justa entre las ciudades-estados italianas a finales del Siglo XV,[45] este segmento de la historia de la guerra justa es relativamente funesto. Aunque Agustín sinceramente esperaba que sus enunciados fueran empleados para reducir los conflictos letales y establecer por lo menos una relativa paz, cumplieron esa función muy escasamente. El problema mayor fue que Agustín, que quería ser realista, fue en realidad un idealista. Dio por sentado que los líderes escogerían la paz, en lugar del enriquecimiento o el engradecimiento propios. Asumió que, si un hombre era cristiano, sus motivaciones serían esencialmente diferentes. Asumió que era posible amar y matar al mismo tiempo. Estos errores de cálculo fueron puestos de manifiesto especialmente en las guerras santas, pero aparecen en cualquier conflicto letal. Pocos mortales son tan altruistas y están tan totalmente en control de sí mismos en un conflicto armado, como para poder matar al enemigo y amarlo al mismo tiempo. Como un intento de reducir el nivel de violencia en el mundo, el concepto de guerra justa fue un paso hacia la proscripción de la guerra. Su idealismo lo transformó en algo relativamente ineficaz.

LA GUERRA JUSTA DESDE EL RENACIMIENTO HASTA EL PRESENTE

VIII. Las Guerras de Religión

La visión tradicional agustiniana, con sus varias modificaciones, fue llevada adelante por los reformadores protestantes. Martín Lutero se jactaba de haber dado al estado más libertad que nadie antes que él.[46] Lutero invistió al estado con una especie de autoridad divina que fomentó el desarrollo del absolutismo y, con él, la supremacía de las razones de estado por encima de las consideraciones de justicia. Esto iba a tener consecuencias desastrosas en la historia germana y europea de los Siglos XIX y XX.

Lutero, por lo tanto, aceptó la doctrina de la guerra justa,[47] pero enfatizó que solamente una guerra defensiva puede ser considerada justa. Quien quiera que comience una guerra estará, por definición, peleando una guerra injusta.[48] Lutero también repite la sentencia de Tomás de Aquino, de que si un hombre conoce que la causa es injusta, debe rehusarse a tomar parte.[49]

Juan Calvino también añadió su apoyo a la doctrina de la guerra justa.[50] Sus expresiones tanto en las Instituciones como en los comentarios, revelan tener raíces en la doctrina de resistencia a los tiranos. Calvino aprueba que se resista a los tiranos sólo si ello es efectuado por magistrados de menor grado a quienes Dios ha colocado para cuidar y proteger al pueblo.[51] Esto estaba de acuerdo con el concepto tradicional de que solamente una autoridad constituida podía iniciar una guerra justa. Cualquier otro caso era considerado un intento de rebelión o de querer socavar la autoridad constituida. Aún Lutero, en sus dos obras antes mencionadas, condenó fuertemente toda resistencia armada a la autoridad constituida, por más tiránica que fuera.

Pero de la confrontación entre el catolicismo romano y el protestantismo francés surge ahora, claramente enunciada, una doctrina de revolución justificada. Se recordará que los comienzos de tal justificación se encuentran en Tomás de Aquino y Juan de París. Sin embargo, solamente con el calvinismo llega a ser una doctrina política poderosa.

Felipe Mornay escribió en 1579 que un príncipe constituido puede ser depuesto por oficiales legítimos del estado, si quebranta el contrato hecho entre él y el pueblo. Por otra parte, los tiranos que usurpan y gobiernan sin un contrato pueden ser rechazados y depuestos por cualquiera.[52] Esta teoría ha revivido en nuestros propios días para justificar las revoluciones, especialmente en América Latina.

Las expresiones protestantes acerca de la guerra justa tuvieron lugar en medio del conflicto con el catolicismo romano. No pueden, por tanto, separarse de la noción de guerra santa para la defensa de la verdadera fe. El reformador suizo Ulrico Zwinglio llegó a hacer preparativos para una agresión contra sus oponentes católicos, por medio de la cual la verdadera fe sería extendida y confirmada.[53] Con una o dos excepciones, el protestantismo fue tan intolerante en cuanto a los disidentes como lo fue la iglesia católica, habiendo insistido tanto los luteranos como los calvinistas en que ellos eran portadores de la única verdad, y estando muy dispuestos a ir a a la guerra para probarlo. Esta intolerancia mutua condujo a un siglo de guerras religiosas.

Estas comenzaron en Suiza, donde la protestante Zurich en 1531 se encontró sola contra los cantones católicos. El choque tuvo lugar en la batalla de Kappel, en la cual Zwinglio mismo fue muerto. La consecuencia fue el eclipse de Zurich como centro de la reforma suiza, que en el término de pocos años pasó a Ginebra.

Al mismo tiempo, también los príncipes protestantes de Alemania se vieron amenazados por la determinación del emperador, de resolver militarmente el problema religioso. Para defenderse formaron la Liga de Esmalcalda, en 1531. La derrota de Kappel más tarde en ese mismo año, llevó a una cantidad de ciudades del norte de Alemania a unirse a la Liga. Sin embargo, debido a las guerras contra los turcos y contra Francia, Carlos V no pudo llevar a cabo su amenaza. En 1538 las fuerzas católicas formaron finalmente una liga opositora, que también era defensiva. En 1544-46 se hizo la paz con los franceses y los turcos, y Carlos quedó finalmente libre para castigar a los protestantes. Les fue mal a los protestantes en esta guerra, pero sólo temporalmente. Con la paz de Augsburgo, en 1555, concluyó esta lucha.

Para el emperador católico, la guerra contra los protestantes fue indudablemente una cruzada; políticamente, le trajo sólo problemas. Pero él era un fiel creyente. Los luteranos estaban preocupados por defender la verdadera fe, y no poseían el celo del cruzado.

Pero ciertamente ambos lados justificaron sus acciones militares en base a la doctrina tradicional.

En Francia la historia fue un poco diferente. Allí los protestantes eran calvinistas que se sintieron llamados a establecer el reino de Dios en la tierra, involucrando íntimamente en el proceso al magistrado civil con su poder. En Francia los calvinistas fueron una minoría perseguida desde el principio. La presión ejercida sobre ellos finalmente los persuadió de que tenían que ofrecer resistencia. Ideológicamente el conflicto fue apoyado, justificándolo por causa de rebelión a un grado que hubiera sido imposible para los luteranos. La guerra comenzó en 1562 y duró hasta 1598, con consecuencias de larga duración. Como sucede con la mayoría de las cruzadas, esta guerra estuvo marcada por atrocidades. Bainton cita que una persona de la época declaró:

> Solamente los cristianos pueden enfurecerse unos contra otros con toda clase de inhumanidades, con tal que sea para el avance de una de las partes y el perjuicio de la otra. Aquellos que son moderados caen bajo sospecha.[54]

No hay mejor ejemplo de cruzada que la revolución puritana de Inglaterra. Después de tratar de justificar la resistencia a la monarquía en varias formas, por medio de los argumentos de la guerra justa tradicional, dice Bainton, los puritanos finalmente se decidieron por una guerra santa que es justa a priori. Los sermones, tratados y libros de la épóca, están llenos de retórica acerca de la guerra santa, como puede verse a continuación:

> Los Santos reciben su mandato del gran Rey...Rey de reyes, de portar una espada de dos filos, para ejercer juicio sobre los paganos, y castigar al pueblo; *para amarrar a sus reyes con cadenas, y a sus nobles con grilletes de hierro*; para ejecutar sobre ellos el juicio que está escrito. *Este honor les cabe a todos los Santos*. Esa es la clase de Sagrada Escritura bajo cuyo peso está nuestro parlamento y ejército, para que ejerzan juicio sobre el rey y sus malvados saguidores.[55]

Los Puritanos también encontraron una manera novedosa de interpretar el mandamiento de Jesús, de amar al enemigo. Un soldado, argumentaron, debe por cierto amar a *su* enemigo, pero le ha sido mandado odiar a los enemigos *de Dios*.[56] *Esa es la*

mejor justificación para la atrocidad que jamás se haya inventado.

> La Guerra de los Treinta Años comenzó como una continuación de la rivalidad protestante-católica en Alemania. Pero pronto se hizo evidente que el "período de las confesiones" había pasado, y que se había transformado en una lucha entre los grandes poderes en busca de mayor poder e influencia en Europa.

IX. El Rechazo de la Guerra Justa:

Maquiavelo y su política real (Realpolitik)

Nicolás Maquiavelo, teórico humanista y político italiano, formuló una nueva teoría del arte de gobernar. Escribió en una época en que las ciudades-estados del norte de Italia estaban siendo devastadas por invasiones francesas, germanas y españolas. Trató de encontrar la base para un orden civil que fuera efectivo. El principal requisito para tal orden sería un líder potente que ambicionara poder y grandeza. Maquiavelo rechazó como debilidad las virtudes cristianas de la humildad y la disposición a sufrir. Escribió:

El líder debe parecer ser piadoso, fiel, humanitario, religioso y sincero, y debe sin duda ser todo esto, pero siempre debe estar dispuesto, si es necesario, a cambiar y ser lo contrario....Un príncipe, y especialmente un nuevo príncipe, no puede reunir todas esas cualidades por las cuales los hombres son considerados buenos. Ante la necesidad de mantener el estado, debe estar dispuesto a violar la fe, la caridad, la humanidad y la religión. Sin embargo, debe poseer una mente dispuesta a virar con cada viento y variación de la fortuna.[57]

Todo esto es resultado directo de la conclusión de Maquiavelo de que el hombre es incurablemente malo. Los métodos que han de ser empleados para hacer frente a esta realidad, no son ideales pero sí efectivos. Escribió además:

> Cuando se trata de la seguridad del país, no debe tomar en cuenta lo que es justo o injusto, misericordioso o cruel, encomiable o vengonzoso; sino que, sin consideraciones de ninguna especie, debe tomar sin

marcha atrás el rumbo que lleve a salvar la vida y mantener la libertad de la madre patria.[58]

Por lo tanto, la teoría de la guerra justa no entra en la teoría de Maquiavelo sobre el arte de gobernar. La misma es rechazada en favor del propio interés.

En realidad, Maquiavelo estaba formulando lo que ya estaba sucediendo en Europa. Más y más, los problemas que surgían eran ocasionados por las naciones-estados fuertes, especialmente Francia y España. La visión medieval de una sociedad unificada estaba en ruina, y Maquiavelo lo reconocía. A dos años de haber escrito *El Príncipe*, ascendió al trono de Francia Francisco I (1515). Este puso en práctica con éxito la teoría de Maquiavelo. En Europa las consideraciones acerca de la justicia cada vez más pasaban a ser secundarias, en favor del interés personal y del pretendido bien de las potestades individuales...norma que continúa en efecto hasta el presente.

X. El Rechazo de la Guerra Justa: el Pacifismo Cristiano

En varias ocasiones anteriores, pequeños números de cristianos habían reaccionado en contra de la violencia de su tiempo rechazando participar en cualquier guerra, declarando así injustas todas las guerras. Entre ellos estaban los Valdenses medievales y los Hermanos Checos, dirigidos por Pedro Chelcicky. Esto volvió a ocurrir en los Siglos XVI y XVII.

El Siglo XVI produjo dos variedades de pacifismo. La primera, el pacifismo humanista, tuvo sus voceros en el gran Erasmo y en una cantidad de figuras menores. El eterno clásico de Erasmo, *La Querella de la Paz*, fue publicado en 1517. Fue escrito con la esperanza de que tuviera influencia en las políticas de tres importantes líderes contemporáneos: Francisco I de Francia y Enrique VII de Inglaterra, que ya estaban reinando, y el Príncipe Carlos, que habría de llegar a ser emperador en 1519. Erasmo llama la atención a sus declaraciones de paz, y ruega a sus súbditos que les sigan.[59]

Condena todas las guerras europeas por injustas, porque sus malas consecuencias superan en demasía cualquier resultado bueno que pudieran lograr. Los verdaderos culpables, son los líderes,[60] que inician las guerras por su deseo de poder y riqueza.[61]

Si la gente común fuera consultada, en cuyo caso el bien común pesaría en la decisión, entonces no habría guerra.[62] Que haya concordia y paz es la ley natural.[63] La concordia y la paz fueron la voluntad y la intención de Cristo, comúnmente reconocido como líder y príncipe de todo.[64] Si los hombres dicen en serio que Dios es Padre, deben reconocer que todos los hombres son hermanos y que la guerra niega ambas cosas.[65] Repetidamente vuelve a señalar las ventajas de la paz y las desventajas de la guerra para la sociedad humana. La guerra solamente conduce a la guerra, la venganza genera venganza. Igualmente, la bondad produce a su vez bondad.[66]

Erasmo conocía bien la doctrina tradicional de la guerra justa. Sin embargo, la fuerza de sus argumentos anula las diferentes estipulaciones de la doctrina. Sabe que una de las estipulaciones es que una guerra, para ser justa, debe vindicar la justicia. Su respuesta es que tendremos que aceptar alguna injusticia, porque eso es menos malo que el mal de la guerra.[67]

> Si éste o aquel príncipe son ofendidos, ¿es ello causa suficiente para una guerra? Hay leyes, hombres sabios, abades piadosos, y obispos venerables, cuyo consejo maduro puede ayudar a resolver esos asuntos de manera pacífica. Que ellos sean los árbitros, y aunque las decisiones a las cuales se llegue sean algo injustas, son mucho más preferibles que el mal de la guerra. Ninguna paz, *a pesar de la injusticia que encierre*, debe ser desdeñada en favor de la guerra. Si se consideran sobriamente los resultados de *cualquier guerra*, el platillo de la balanza se inclinará en favor de la paz.[68]

Un poco más adelante dice:

> Hay veces en que la paz debe ser comprada. Si se considera la tremenda destrucción de hombres y propiedades que tal compra evita, *el costo es poco, cualquiera sea el precio.*[69]

También se refiere a la participación de los no combatientes. Sabe que la doctrina de la guerra justa lamentablemente asume que habrá algún sufrimiento para los inocentes, pero que debería ser tan restringido como fuera posible. Erasmo reclama completa inmunidad para los no combatientes :

"Si la guerra es inevitable, entonces debe ser conducida de tal manera que las desgracias que de ella resulten recaigan sobre aquellos que la ocasionaron. En la mayoría de las guerras, la protección de las cabezas de gobierno queda asegurada y sus capitanes llevan las de ganar. Son el pobre campesino y la gente común los que soportan el peor embate de destrucción, aun cuando casi no tengan ningún interés en el asunto y por cierto no lo hayan provocado".[70]

Pero Erasmo sabía muy bien ---y su argumento establece claramente en todas partes su punto de vista--- que ninguna guerra puede separar claramente al injusto del justo y, por, lo tanto en esencia está diciendo que ninguna guerra puede ser justa.

En uno o dos pasajes parece admitir que pueda haber una guerra justa, una guerra contra "invasiones bárbaras o para defender el bien común."[71] Sin embargo, en el contexto de su argumento total, este argumento es tan débil que resulta insignificante.

Se podría concluir que *La Querella de la Paz* es la mejor justificación para el cinismo de la política real de Maquiavelo, contemporáneo de Erasmo. Ambos, según parece, rechazaron la doctrina de la guerra justa por imposible. Pero en cada caso el rechazo parte de una actitud diferente en cuanto al ser humano. Maquiavelo partió de la convicción de que los seres humanos son incurablemente malos y que, por lo tanto, uno tiene que resolver lo mejor posible una situación mala. Erasmo era básicamente optimista en cuanto al ser humano. Creía que la capacidad de razonamiento de la enseñanza de Cristo de los humanos y el reconocimiento por parte de los cristianos llevarían finalmente a la humanidad a abrazar la paz. Erasmo no era un cínico; creía en la capacidad de la humanidad para volverse a Dios, aun cuando estaba plenamente consciente de los obstáculos.

La segunda variedad de pacifismo era la de los anabautistas y los cuáqueros. Hay buenas razones para creer que los anabautistas fueron muy influenciados por el pacifismo de Erasmo. Para ellos, toda matanza y violencia eran básicamente malas, porque entraban en conflicto con las enseñanzas y la vida de Cristo, uno de los temas fundamentales en *La Querella de la Paz*. Pero había diferencias. Mientras que Erasmo continuaba poniendo sus esperanzas en la cristiandad, y en que la racionalidad que Dios había dado al ser humano le permitiría ver la locura de la guerra y así rechazarla, los

anabautistas no tenían esperanzas en cuanto a la sociedad contemporánea. Veían la realidad en términos de una lucha masiva entre el reino de Dios y el reino de Satanás, y a los estados con su poder y violencia, colocados de parte de Satanás. Aunque los anabautistas increpaban valientemente a los poderes de su tiempo, en realidad no trataban de reformarlos, sino que concentraban sus energías en la formación de una nueva comunidad, en la cual las reglas fueran el amor, la paciencia, el perdón y la no violencia, en lugar de la coacción, la venganza y las matanzas, como en el estado. Su solución era la de propiciar una nueva sociedad, en la cual morara la justicia, y dejar que la vieja sociedad corrupta se destruyera a sí misma. Para ellos, por lo tanto, la doctrina de la guerra justa era parte de la corrupción del mundo, un compromiso con el mal en el cual ellos no podían participar. En cierto sentido, compartían el optimismo de Erasmo acerca del ser humano porque asumían que, puesto que Cristo había invitado a todos a seguirlo, tal cosa era posible. Y bajo su liderazgo podrían concretar el reino de Dios en el cual mora la justicia.[72]

Los cuáqueros optaron por una posición pacifista en medio de la revolución puritana con su guerra santa. Jorge Fox, fundador de la Sociedad de Amigos, era básicamente un místico. La violencia y la matanza eran rechazadas porque Cristo enseñó a rechazarlas, y porque cada persona posee una chispa de lo divino.

La postura de los cuáqueros en cuanto a la guerra fue definida claramente por primera vez en 1661, para distinguirse de una secta puritana, los "Hombres de la Quinta Monarquía", que estaban dedicados a la guerra santa. La declaración cuáquera establece:

> Rechazamos absolutamente (en lo que a nosotros concierne) todos los principios y prácticas sangrientos, con sus guerras, contiendas y peleas con armas externas, cualquiera sea su pretexto. Y este es nuestro testimonio al mundo entero... que el Espíritu de Cristo, por el cual somos guiados, no es cambiante, como para que una vez nos ordene no hacer algo por ser malo, y otra vez nos lleve a hacerlo. Y por cierto, nosotros sabemos, y de ellos damos testimonio al mundo, que el Espíritu de Cristo, que nos conduce a toda verdad, nunca nos llevará a pelear y hacer guerra contra hombre alguno, con armas externas, ni por el reino de Cristo, ni por los reinos de este Mundo.[73]

Este es al mismo tiempo un completo rechazo de la guerra justa y de la guerra santa. Sin embargo, los cuáqueros no eran pesimistas como los anabautistas acerca de la sociedad más amplia y sus instituciones. En ese punto estaban más cerca de Erasmo. Distinguían entre una ética cristiana y una ética subcristiana, con lo cual justificaban tanto su propio rechazo de la guerra como la participación de otros en la coacción y la matanza. A ellos les resultó un poco más fácil que a los anabautistas apelar a las naciones en nombre de la justicia y el sentido humano. Insistieron en que la guerra, como método, "no era apropiada para el logro de la paz."[74]

XI. Hugo Grocio: Reformulación de la Doctrina de la Guerra Justa

El nuevo espíritu crítico del Renacimiento sometió a un examen riguroso los presupuestos tradicionales en cuanto a la guerra justa. Francisco de Vitoria (1486-1546), jurista español, declaró que los príncipes y soldados en ambas partes de un conflicto podrían estar actuando de buena fe y, por lo tanto, no eran culpables.[75] Sin embargo, como la guerra era a veces necesaria, Vitoria en realidad justificó la matanza de gente inocente.

Francisco Suárez (1548-1617) admitió que la guerra entre príncipes y cristianos rara vez era justa, ya que no se habían usado otros medios mejores para resolver sus diferencias.[76] Esta es una afirmación del principio de que una guerra puede ser justa, sólo si todos los otros medios para resolver un conflicto han sido agotados.

La obra de estos hombres y de otros afectó hasta cierto punto la rigidez de la fórmula tradicional acerca de la guerra justa, y preparó el camino para la obra de Grocio. Aunque Grocio confirmó en su mayor parte las fórmulas tradicionales, las colocó en el contexto nuevo de una familia de naciones-estados, donde la necesidad de una ley internacional era evidente. Es decir, que ubicó la doctrina de la guerra justa en el contexto del derecho internacional. La misma no solamente fue proyectada para una nueva situación, sino que además reflejó claramente la creciente secularización de la Europa occidental. Aunque Grocio citó libremente la Biblia y a los Padres, se basó en el concepto estoico de la ley natural, el cual le proporcionó una base para una ley internacional más amplia y universal que la moral cristiana.

Grocio escribió su clásico sobre la guerra justa, *De Jure Belli ac Pacis* (De los Derechos de la Guerra y la Paz) en 1625, siete años después de haber comenzado la Guerra de los Treinta Años. En los Prolegómenos de su obra identifica la razón de su tratado:

> ... He observado por todas partes en la cristiandad una falta de legalidad en el combate, de la cual aún las naciones bárbaras estarían avergonzadas. Las naciones están listas para ir a las armas ante el más leve pretexto, o aun sin causa alguna. Y una vez que las armas se levantan, termina todo respeto por la ley, sea humana o divina, como si una furia se hubiera soltado, con la aprobación general, para cometer toda clase de crímenes.[77]

Grocio establece claramente que el problema es la falta de leyes, especialmente en cuanto a la guerra. Rechaza la idea de que la ley y las armas estén en oposición,[78] y procede luego a demostrar que, aun habiendo guerras, éstas pueden estar sujetas a leyes claramente identificables.

La justicia es elemento básico para la paz, y la justicia a la vez depende de un convenio por el cual las naciones acuerden actuar con base en la ley. Donde no haya convenio, habrá caos y guerra.[79] Los convenios, por lo tanto, preservarán el orden y evitarán las guerras. Sin embargo, Grocio sabía también que la ley natural que es justa, y la ley internacional que es legal, no son idénticas. La ley natural no está basada en el consentimiento mutuo sino en la capacidad para la sociabilidad, en la razón y en el sentido moral del ser humano; es decir, en sus cualidades mejores; mientras que la ley internacional está basada en el consentimiento mutuo y por lo tanto puede no ser justa. Sin embargo, Grocio hubiera querido que fueran idénticas, y a menudo así lo asume.

Para Grocio, la posibilidad de convenir y obrar de buena fe está basada en una visión optimista del hombre. Grocio era arminiano y no calvinista. No solamente cree que los humanos cumplirán los convenios y se ajustarán a sus estatutos, sino que el ser humano es perfectamente capaz de preocuparse por los intereses y los derechos de los demás, y que no actúa solamente por egoísmo.[80]

Tales convenios y leyes pueden aplicarse también a la guerra y su conducta. Ante todo, establece que, en base a la autoridad cristiana, al cristiano le está permitido pelear. Acepta la autoridad de Ambrosio, que dice que "ir a la guerra no es una falta, pero hacerlo

puramente por pillaje es un pecado..."[81], y que en otra obra dice:

> Defender con valentía a nuestro país de los bárbaros que vienen de afuera, o amparar a los indefensos que están en nuestro medio, o proteger de los ladrones a la sociedad, es completa justicia.[82]

Pero Grocio también argumenta acerca del derecho de defenderse con base en la ley natural:

> ... si un hombre es amenazado por una fuerza presente, de tal manera que su vida esté en peligro inevitable, entonces no sólo puede atacar sino, además, destruir a su agresor; y con esta premisa, con la que todos han de estar de acuerdo, hemos probado que la guerra privada en algunos casos puede ser legal. Y debe notarse que este derecho a la defensa propia es inherente y fundamental, y no depende en absoluto de la injusticia o del mal obrar del agresor.[83]

Este derecho a la defensa propia se extiende también a las naciones, donde a causa de la ausencia de una autoridad supranacional, se transforma y continúa rigiendo cada vez que surgen nuevas injusticias y agravios."[84] Afirma enérgicamente que la guerra está sujeta a leyes y que estas leyes son efectivas:

> Hay personas que enseñan que todas las leyes cesan con la guerra. Esto, sin embargo, no puede admitirse. En cambio, ninguna guerra debería ser iniciada excepto para defender el derecho, ni realizada excepto ajustándose a la medida de la ley y de la buena fe. Demóstenes dijo con buen sentido que es correcto hacer guerra en contra de aquellos que rehusan sujetarse a los decretos judiciales. Porque los juicios tienen validez para aquellos que están persuadidos de su incapacidad para resistirlos. Las guerras son el remedio contra aquellos que se hacen, o creen ser, iguales a la autoridad judicial.[85]

Por lo tanto, hay leyes "dictadas por la naturaleza o instituidas con el consentimiento de las naciones", que se aplican "tanto a la iniciación de una guerra como a la forma en la cual la guerra debe desarrollarse...."[86]

Estas reglas, tanto para la iniciación de las guerras como para su conducción, están basadas en la ley natural. Eso significa que toda la humanidad puede reconocerlas y aceptarlas. Esta ley rige, dice Grocio, aun si no hay Dios o si los asuntos de los humanos no tienen importancia para El.[87] En detalle, las reglas son simplemente una reformulación de las leyes redactadas primeramente por los griegos y romanos, y luego adoptadas por Agustín. Lo que es diferente es la nueva situación política, en la que los estados soberanos tienen cada uno sus propias leyes e intereses.

La primera ley es que la guerra debe llevarse a cabo sólo con el propósito de establecer la paz.[88] Además, por más justa que sea su causa, una guerra no debería hacerse a menos que sus beneficios sobrepasaran a la destrucción para la mayor parte de la nación.[89] Habría que ser sumamente cauteloso antes de comenzar una guerra. No solamente es importante tener la justicia de su lado; para entrar en una guerra uno debe también tener más poderío. Esto parece querer decir que si uno va a una guerra con menos poderío y es vencido, la injusticia original simplemente se acrecentará. Por otra parte, y como un reconocimiento hacia Jesús, dice que aun si la justicia está del lado de uno, la manera más noble y correcta de proceder es renunciar a los derechos propios. Esto es especialmente válido para los cristianos, pero también cita argumentos clásicos para fundamentar este curso de acción.[90]

Hay específicamente "tres causas justas de guerra---defensa, recuperación de propiedad y castigo."[91]

Grocio reconoció que aun en una guerra justa tendría que perecer gente inocente. "Por tanto", dice, "los hombres pueden tener que bombardear un barco lleno de piratas o una casa llena de ladrones, aunque en el barco o en la casa haya niños, mujeres u otras personas inocentes, que puedan así quedar expuestas al peligro."[92] Finalmente, el vencido debe ser siempre tratado con magnanimidad.[93]

Grocio amplió un punto que Aquino ya había suscitado, es decir, el énfasis en el papel del individuo. El individuo trasciende al estado.[94] Es decir, que aunque los ciudadanos normalmente obedecen a los gobernantes en tiempos de guerra, también es correcto rehusarse a participar por razones de conciencia, puesto que Dios tiene prioridad para reclamar la obediencia del hombre.[95] Este mismo pasaje también coloca al individuo en la posibilidad de decidir si una guerra es justa o injusta. Además, Grocio pone en claro "que la naturaleza sólo permite vengarse del ofensor mismo,

no teniendo excusa alguna que el castigo sea infligido con menos precisión porque ..... de manera imaginaria, el enemigo sea concebido como formando un cuerpo."[96]

Joan Tooke hace notar que Grocio escribió en una época en que "la concepción jerárquica de la sociedad estaba dando paso a la contractual", que pone más énfasis en lo individual.[97]

Como sucedió con los teóricos de la guerra justa en épocas anteriores, Grocio también era un idealista. Tenía tremenda confianza en la racionalidad y la buena voluntad del ser humano, lo cual lo llevó a la conclusión de que la ley natural individual y corporativa podía, con el tiempo ser idéntica a la ley internacional, y que los hombres llegarían a cumplir cuidadosamente las reglas de conducta para la guerra establecida de esa manera.

XII. De Breda a Sarajevo

El año 1625, testigo de la primera publicación del clásico de Grocio, *De Jure Belli Ac Pacis*, fue también testigo de un hecho que condujo a que se tuviera un comportamiento más humanitario en la guerra. Se trata de la rendición de Breda, por parte de los holandeses a los españoles. El general español Espínola inició y llevó a cabo, sin derramar sangre, una rendición honorable después de un sitio de once meses. Se rindieron honores militares completos a los vencidos, y no hubo derramamiento de sangre. Aunque los horrores del saqueo de Magdeburgo en 1631 iban todavía a tener lugar, la rendición de Breda se transformó en un nito hacia la humanización de la guerra. Después de esta fecha, escribe John Nef, se reconoció un nuevo código para el trato del enemigo. Fue una señal de que toda la sociedad estaba volviéndose más humana. "A la propagación de mejores modales se sumó un desagrado, cada vez mayor, por la crueldad física y un creciente disgusto ante los efectos brutalizantes de administrar, o ser testigo de golpizas o de ver correr la sangre." Los ejércitos empezaron a usar uniformes rojos para disimular los efectos del sangrado.[98]

Empezó, además, a haber reticencia en cuanto a la promoción del desarrollo de una nueva tecnología de guerra. Leonardo da Vinci ya se había negado a hacer públicas muchas de sus invenciones militares. Lo mismo pasó con un tal Juan Neper, que había inventado un artefacto extremadamente destructivo en 1596, pero que no quiso publicitarlo porque consideró una irresponsabilidad el contri-

buir a la destrucción de la humanidad.[99] Nef sugiere que, además de las muchas dificultades técnicas conque se tropezaba para el desarrollo de máquinas destructivas, tampoco se quiso hacerlo por considerarlo impropio.[100]

Además, la mera idea de las cruzadas se tornó repugnante a los hombres de razón, lo que contribuyó a que hubiera menos destrucción. Bruce Russett resume así este período:

> Las guerras se libraban por objetivos limitados y se produjeron más resistencias por espacio; una combinación de interés propio, humanitarismo, incapacidad tecnológica, y falta de habilidad por parte de los regímenes aristocráticos para motivar a sus ejércitos a embarcarse en largas e intensas guerras, produjo importantes limitaciones.[101]

Aunque en este período no hubo teorización importante acerca de la guerra justa más allá de Grocio, los factores arriba mencionados contribuyeron a despertar conciencia de que algunas acciones de guerra eran justas y muchas otras injustas.

Permítaseme ahora resumir brevemente unos cuantos acontecimientos salientes que nos condujeron a la época moderna.

Las guerras napoleónicas no destruyeron los fuertes sentimientos antibélicos forjados durante el Siglo XVIII. Como dice John Nef: "La idea de que la guerra es una necesidad para el ser humano perdió terreno."[102] Emmanuel Kant argumentó en *Paz Perpetua,* en 1795, "que la humanidad estaba destinada a marchar hacia la paz, porque el principio del sentido moral va siempre en aumento en el ser humano y "condena cada vez más a quienes lo transgreden."[103]

Una idea impactante de Kant, y que él tomó de intelectuales anteriores, especialmente franceses, fue que "el espíritu del comercio.... tarde o temprano se apodera de cada nación, y es incompatible con la guerra."[104] El comercio fue considerado un método superior y más humano para obtener lo que se desea. Con el avance de la civilización, se creía, el comercio iba a reemplazar a la guerra. A partir de la ciencia física, y aplicando sus principios al estudio de la sociedad, Augusto Comte (1798-1853) y Herbert Spencer (1820-1903) asignaron validez de ley científica a la tesis de que en el estado industrial el hombre avanza hacia la paz. Predijeron que, inevitablemente, la guerra sería eclipsada por el comercio. Los europeos habían dejado de matar por cuestiones

religiosas desde hacía mucho tiempo. Ahora estaban dejando de matar por cuestiones políticas.

A lo largo del Siglo XIX, por lo tanto, y a pesar de la guerra entre los estados y de la guerra franco-prusiana, podemos discernir lo que Nef llama "una disposición pacifista", generada por los filósofos, los economistas y los artistas.

Sumado a lo anterior, en el Siglo XIX se extendió ampliamente un movimiento de paz que se ocupó principalmente de instaurar a nivel político los planes de paz iniciados en el Siglo XIX. Bainton escribe que hubo dos expresiones del movimiento: los que buscaban la paz mediante el gobierno mundial, y los que renunciaban a toda guerra y violencia,[105] es decir, los que estaban en favor de un orden mundial, y los pacifistas. Algunos personajes famosos de la época son Adin Ballou, en los Estados Unidos; la Baronesa Bertha von Suttner, de Austria; y León Tolstoi, de Rusia. Tenían muchos seguidores, y ayudaron a establecer la disposición pacifista de las décadas que precedieron a Sarajevo. Los que buscaban el orden mundial reconocieron que la única guerra justa era la guerra defensiva, mientras que los pacifistas calificaron de injustas a todas las guerras. Pero también durante este siglo hubieron señales de advertencia, que los observadores tendían a considerar como anacronismos y residualismos. La campaña en Italia de Napoleón III contra Austria en 1859, y la guerra franco-prusiana en 1870-71, fueron guerras nacionalistas que introdujeron un nuevo período en la historia mundial.

XIII. El Siglo XX: El péndulo oscila

La sección precedente muestra que durante el Siglo XIX no hubo mucha preocupación en cuanto al concepto de guerra justa. Todo pensamiento y esfuerzo estaban dedicados a proscribir la guerra completamente, lo cual hacía poca pertinente cualquier consideración de si una guerra era justa o no. Lo que se escribió sobre la guerra y la ley internacional concluye que el tema de la guerra justa, puesto que básicamente era un concepto religioso, nunca podría ser incorporado al derecho positivo,[106] que era el único sobre cuya base las naciones podían manejar sus asuntos. El último escritor importante sobre la guerra justa, Emerich von Vattel, del Siglo XVIII, estableció claramente que "el derecho positivo internacional no se ocupa de la justicia intrínseca de las guerras", principalmente porque "no existe juez por encima de las naciones

que pueda con autoridad" pronunciar si una guerra es justa o injusta. Además, "nunca habría paz, ya que los resultados de una guerra siempre podrían ser acusados de ilegalidad y, por lo tanto, no ser acatados por la otra parte, o por terceras partes."[107] Así es que escritores posteriores de los Siglos XVIII y XIX llegaron a la conclusión casi unánime de que "la única fuente de derecho internacional se encuentra en los tratados y en la práctica real de los estados".[108] Dionisio Anzilotti, juez de la Corte Internacional de Justicia de La Haya, escribió en 1914 que la guerra estaba fuera de los parámetros del derecho internacional, y que en realidad era una manera de crear un nuevo derecho mediante el uso de la fuerza.[109] Hasta la Segunda Guerra Mundial, escribe Arturo Nussbaum, la mayoría de los escritores modernos sobre derecho internacional más destacados no consideró que la doctrina de la guerra justa fuera parte del derecho internacional.

Esto significa que el saldo fue la conciencia de que había una manera civilizada de llevar a cabo una guerra, y formas de controlar sus consecuencias.[110] Esta conciencia fue expresada en las Convenciones de Ginebra en 1864, 1906 y 1929, todas ellas preocupadas por mitigar los horrores de la guerra. Las Conferencias de La Haya de 1899 y 1907, ambas convocadas por el Zar Nicolás II, apuntaron al establecimiento de la paz mediante el desarme y la solución pacífica de las disputas. No consiguieron el desarme, pero crearon numerosas leyes para regir la lucha armada, incluyendo la proscripción del uso de gas venenoso, el tratamiento humanitario de los prisioneros, y la prohibición de bombardear ciudades indefensas y edificios.

Cuando en 1914 Europa cometió el desatino de entrar en la Primera Guerra Mundial, nadie estaba preparado para lo que iba a pasar. Para los aliados se transformó en una guerra justa, en pro de los ideales de justicia, humanidad y civilización. La propaganda en Gran Bretaña y los Estados Unidos la transformó en una cruzada. Que muchos la entendieron de esa manera se puede documentar ampliamente. Su principal justificación fue que era una guerra para terminar con las guerras. Esto convirtió a muchos, que antes habían sido ardientes pacifistas, en partidarios de la guerra justa, concepto que ya no sería necesario una vez que los enemigos de la humanidad y la justicia hubieran sido exterminados.

Podría haberse esperado que los cuatro años de horror hubieran acabado con el optimismo occidental en cuanto a proscribir la guerra. No sucedió tal cosa.

Inmediatamente después de la guerra, los victoriosos aliados se dedicaron a establecer una maquinaria internacional de justicia, en la creencia de que la misma era indispensable para asegurar la paz. La Liga de las Naciones y la Corte Internacional de Justicia fueron creadas para proveer jueces supranacionales en disputas internacionales. El Tratado de Versalles había dictaminado culpabilidad de guerra, lo que en esencia era un juicio en contra de los imperios de los Habsburgo y Hohenzollern, por haber promovido una guerra injusta. El establecimiento de la Liga de las Naciones, y más tarde el de las Naciones Unidas, escribe Lynn Miller, fueron intentos "de colocar la doctrina de la guerra justa en un marco legal."[111]

Paralelamente, floreció el movimiento por la proscripción de la guerra. El Pacto Kellog-Briand, de 1928, firmado finalmente por 63 naciones, renunció a la guerra como instrumento de política nacional, con el aplauso de los pacifistas de todo el mundo. Sin embargo, no fue una renuncia a la guerra defensiva o a la guerra por ideales; la guerra justa y la cruzada continuaron vivas y gozando de buena salud.

Después de la Segunda Guerra Mundial vinieron los juicios por crímenes, otro elocuente testimonio de que el concepto de guerra justa estaba reviviendo. El tratado Kellogg-Briand había proporcionado normas para la proscripción de la guerra de agresión, definida ahora como crimen.[112]

Pero algo más sucedió. El concepto tradicional de responsabilidad había sido siempre que el gobierno que iniciara una guerra llevaba la responsabilidad de la misma, quedando absueltos sus subordinados. Había unas pocas excepciones. Tomás de Aquino hizo algunas concesiones en cuanto a la posibilidad de usar el criterio personal para decidir acerca de la justicia de una guerra y, por lo tanto de la legitimidad de participar en ella. Uno de los pocos líderes anabautistas no pacifistas sostuvo enfáticamente el principio del criterio personal. Dijo que ningún ser humano podía ocultarse detrás de un superior, sino que era responsable de sus propios actos. Grocio también incluyó disposiciones para el criterio personal. En nuestros propios días, esto llegó a ser parte importante en los juicios de Nuremberg y de los crímenes de la Guerra de Tokio, en los que se declaró que "el derecho internacional impone deberes y responsabilidades a los individuos lo mismo que a los estados." Este principio fue aceptado unánimemente por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1946. El mismo asunto surgió claramente en el juicio

del Teniente Calley, hace varios años, después de que la prensa hiciera público el crimen de Mai Lai. Si este principio fuera realmente tomado en serio, y el de Calley no hubiera sido un caso convincente, podría funcionar como freno a decisiones precipitadas de los estados para entrar en un conflicto.

La Carta de las Naciones Unidas refleja tanto la tradición de proscribir la guerra, cuando habla de salvar "a las próximas generaciones del flagelo de la guerra", como la de la guerra justa, cuando concede que pueda haber guerras "por el interés común y en defensa propia", pero bajo condiciones legales.

También da lugar a la forma moderna de las antiguas reglas que regían la conducta bélica, basándose en las Convenciones de La Haya y Ginebra. Las Naciones Unidas y la Cruz Roja Internacional continúan haciendo esfuerzos para reformar las leyes de guerra, tomando en cuenta los modernos sistemas de armamentos y las condiciones especiales en que se dan las revoluciones.[113]

La doctrina de la guerra justa surgió claramente como una fuerza poderosa en la conciencia de los Estados Unidos, durante la guerra de Vietnam. Miles rehusaron servir en una guerra que consideraban injusta, y miles más se lanzaron a una oposición activista y literaria de la guerra porque, desde su punto de vista, violaba todas las reglas de la guerra justa.

Pero mientras la guerra era rechazada por muchos civiles como injusta, la administración y el ejército produjeron razones para estar en Vietnam. La guerra, argumentaron, era claramente justa, porque era el cumplimiento de una promesa a una nación amiga, y en virtud de las responsabilidades contraídas por los Estados Unidos en su carácter de miembro de la SEATO (Organización del Tratado del Sudeste Asiático). Además, la Carta de las Naciones Unidas establece claramente que el derecho de defensa propia puede ser ejercido "hasta que el Consejo de Seguridad" pueda tomar las medidas necesarias. Puesto que tales medidas no fueron tomadas, se alegó el derecho de defensa individual y colectiva.[114]

En otras palabras, se alegó que la entrada de los Estados Unidos en la guerra fue legal, de acuerdo al derecho internacional consagrado por la Carta de las Naciones Unidas.

La cuestión de la conducta de guerra fue otro asunto. Bernard Fall, periodista de la Guerra de Vietnam, y herido él mismo en dicha guerra, escribió en *Vietnam Witness 1953-66* (Testigo de Vietnam

1953-66) que el verdadero problema moral "es el de la tortura y la innecesaria brutalidad hacia los combatientes y civiles por igual", y acusó a ambas partes de "crasas y constantes violaciones de las reglas de la guerra."[115]

Muchos folletos y libros se han publicado acerca de este aspecto de la guerra, documentando tales violaciones.[116] Vietnam fue un caso que puso a prueba la viabilidad de las reglas de guerra, y fracasó miserablemente, así como las guerras anteriores habían fracasado. Convenció a muchos de que la doctrina de la guerra justa estaba inevitablemente en bancarrota.

Luego, en años recientes, han habido grandes discusiones en favor de la abolición de la guerra -la gran preocupación del siglo diecinueve- y a la vez un resurgimiento implícito de la doctrina de la guerra justa.

XIV. Teorías de la guerra justa a la sombra de la bomba atómica

En esta última sección deseo resumir la obra de los portavoces más importantes del protestantismo y del catolicismo sobre la teoría de la guerra justa.

Sus investigaciones fueron incentivadas especialmente por el advenimiento de las armas nucleares. Desde ese momento ha habido numerosos partidarios del pacifismo nuclear, o sea, que la posesión de armas nucleares ha alterado cualitativamente el asunto de la guerra. Tales personas dicen que, aunque se aceptara que la Segunda Guerra Mundial haya sido una guerra justa, no sería posible decir lo mismo de un conflicto nuclear, cualesquiera que fueran las razones para éste. Junto con los pacifistas más tradicionales, estas personas forman parte de la vanguardia en los esfuerzos por la total abolición de la guerra. En su concepto, las alternativas son abolición o ruina.

1. Perspectivas protestantes

a) Paul Ramsey. Es en este contexto donde debemos ver el trabajo de Paul Ramsey, la mayor parte del cual lo realizó en la década de los '60. Su obra más importante es un volumen de 550 páginas, titulado The Just War: Force and Political Responsability (La guerra justa: Fuerza y responsabilidad política).

Ramsey se declara total e inalterablemente opuesto al esfuerzo de declarar a la guerra fuera de la ley. El, argumenta, que esto es así porque nunca podrá haber un mundo sin guerra.

En este sentido, claramente se identifica como agustiniano. Tiene la misma visión trágica de la historia, que cree estará por siempre sujeta a la guerra debido a la corrupción humana. La única paz verdadera, accesible al hombre, es la paz de Dios en el corazón humano y en el más allá, en el cielo. Por lo tanto, luchar por proscribir la guerra es luchar en contra del propio don de la existencia en este planeta.

El empleo de la fuerza no puede ser eliminado del todo para dilucidar los problemas entre los seres humanos; por lo tanto, la política de disuasión es errónea porque, según Ramsey, es producto del antiguo movimiento por abolir la guerra. Si la disuasión fracasa, tendremos entonces una guerra total, sin ninguna restricción. De ahí la necesidad de una política de guerra justa, y la necesidad de un nuevo pronunciamiento acerca de la misma acorde a la nueva situación.[117] Ramsey atribuye al pacifismo, es decir, tanto al pacifismo absoluto como al pacifismo que proscribe la guerra, parte de la responsabilidad de que se haya puesto confianza en la disuasión.[118]

Al hablar de sus perspectivas acerca de la guerra justa, dice que "la guerra nuclear sólo como contraataque es lo máximo permisible en una acción militar racional y de propósitos políticos".[119] "Una guerra justa y limitada es una guerra de fuerzas contra fuerzas, y ... una guerra de poblaciones contra poblaciones es totalmente injusta".[120] "Estar dispuesto y preparado para matar al "inocente", lo convierte a uno en cómplice del crimen de llevarlo a cabo....", escribe Ramsey. "No hay ética - y menos aún ética cristiana - que (nos) dé permiso.... de matar a los hijos de otro hombre con el fin de debilitar las intenciones o acciones criminales de ese hombre". Por lo tanto, se opone totalmente al bombardeo de ciudades enemigas que son simplemente centros de población. Además, afirma con energía que los Estados Unidos nunca deberían ser los primeros en usar armas nucleares. Deberían usarlas sólo si fueran atacados, pero solamente contra las fuerzas atacantes, y sólo deberían emplearse armas tácticas, con lo que Ramsey quiere decir armamento pequeño. También pueden ser usadas en defensa de una nación a la que se esté defendiendo. Pueden usarse aun en contra de fuerzas convencionales, siempre que ello se anuncie con anticipación.[121] Contraatacar significa, en primer lugar, ir contra fuerzas atacantes en cualquier forma que vengan, pero también

apuntar a depósitos de municiones, líneas de suministro, puentes, etc.[122] Los no combatientes no están inmunes "a todo daño, sino solamente al ataque intencionado y directo. La importancia de los daños indirectos no intencionados y colaterales, puede ser muy grande."[123]

Aunque Ramsey condena fuertemente la disuasión nuclear como posición militar única, es sin embargo partidario del principio de disuasión en caso de una guerra justa. "La disuasión tendrá que lograrse por el efecto disuasivo de la *posibilidad,* o la *apariencia* de posibilidad, de que se declare pertinente la destrucción de ciudades." Ramsey considera justo utilizar esta forma de engaño.[124]

La mayor parte de los escritos de Ramsey sobre la guerra justa se originaron durante la guerra en Vietnam. Por lo tanto, Ramsey hace algunas referencias directas a aquel conflicto. Afirma, en primer lugar, que la acción de los norteamericanos en Vietnam hasta 1967 (fecha de su afirmación) se ajusta a los criterios de guerra justa.[125] Por otra parte, condena la insurrección vietnamita como "guerra total", en la que se involucra a la población civil no por accidente sino en forma deliberada, y se deja de lado la acción convencional de contraatacar, pasando por alto todas las reglas de la guerra justa. Contra esta insurrección y sus fortalezas subterráneas, los bombardeos desde Guam se justifican.[126] Concluyó con una cita esta breve descripción de la posición de Ramsey:

> Si alguna vez nuestro mundo multinacional se transforma en un mundo regido por leyes e instituciones mediante las cuales se puedan, resolver efectiva y equitativamente las disputas internacionales, será con los lineamientos provistos por la doctrina de la guerra justa.[127]

Es necesario plantear algunas preguntas en torno a las conclusiones de Ramsey. ¿Qué diferencia hay entre la guerra total y la guerra con armas nucleares tácticas, muchas de las cuales son muchas veces más grandes que la bomba de Hiroshima? ¿Cómo se mide un nivel "aceptable" de muertes de no combatientes y de destrucción general? Y una vez que se ha establecido un límite, ¿cómo ajustarse al mismo? A pesar de su pesimismo en cuanto a la capacidad del ser humano para vivir en paz, Ramsey posee la misma elevada confianza de Agustín en la disposición del ser humano a acatar las reglas de la guerra a pesar de que nunca lo haya hecho. Esto me parece una contradicción fatal. Finalmente, me parece total y absolutamente inmoral que un moralista cristiano hable que

una guerra nuclear pueda ser justa. Me parece que ha roto la tensión entre lo ideal y lo real, condicionando la moralidad cristiana a la estrategia.

b) Theodore R. Weber. Theodore R. Weber es profesor de ética social en Candler School of Theology, Emory University. El resumen que ofrezco aquí está basado en su folleto *Modern War and the Pursuit of Peace* (La guerra moderna y la búsqueda de la paz), publicado en 1968.[128] Weber también aboga por una revitalización de la teoría de la guerra justa, pero no con una base religiosa sino más bien, secular. Comienza afirmando que "la investigación del aspecto moral en el problema de la guerra debería comenzar con consideraciones políticas, más que militares; y el ejercicio del poder militar siempre debería estar subordinado a lo que determinen los responsables a nivel político."[129] Se pasa así de la guerra a la política, como escribe en otra parte, lo que a la vez significa pasar "del conflicto al sistema político, es decir, al sistema internacional." Los conflictos de hoy día son problemas que afectan o involucran al mundo entero de muchas maneras. En consecuencia, no basta con dar vigencia solamente al punto candente particular. Se debería observar el sistema total, que es internacional.[130] Lo que se necesita es el restablecimiento de un sistema internacional que funcione. Significa prestar más atención a la escena internacional, y menos a la nacional. La guerra justa "es una expresión de la preocupación que existe por ejercer el poder de manera justificable, dentro de un sistema de relaciones de poder."[131] Weber continúa detallando qué quieren decir las antiguas reglas en la situación de hoy. Para hablar de intención justa, es preciso secularizar el conflicto, lo que significa "destronar lo ideológico allí donde reina por encima de lo político." Significa humanizar el conflicto, es decir, concebir al enemigo como un ser humano. En tercer lugar, implica institucionalizar el conflicto. Esto significa principalmente "establecer instituciones en torno a intereses, diferencias y amenazas comunes, como parte del esfuerzo por cimentar la rectitud y la autoridad del sistema internacional."[132]

La causa justa debe verse ahora en función del "manejo de las relaciones de poder en el sistema internacional", y no del "derecho de defensa propia nacional." Sólo en ese sentido puede justificarse el uso de armas nucleares.[133] En cuanto a la autoridad competente, Weber dice que "todo uso de poder que frustre constante y directamente la posibilidad de desarrollar centros de autoridad de jurisdicción política, es injustificable." Esto no impide la acción unilateral, pero tal acción debe contribuir al desarrollo de un sistema internacional de autoridad para que pueda ser justificable.[134] Weber sostiene el principio de inmunidad del no comba-

tiente, pero admite una "disuasión dirigida discriminadamente". "El nuevo rol de la teoría de la guerra justa es el de mostrarnos cómo emplear los convenios en cuanto al uso del poder nuclear para que las armas nucleares se mantengan bajo control".[135]

Para resumir su argumento, Weber dice:

> En conclusión, afirmamos que la teoría de la guerra justa es útil en nuestro tiempo para ayudar a conceptualizar y guiar la tarea de civilizar el amplio y, a menudo, arbitrario poder presente en el sistema político internacional. Para civilizar el poder, hay que hacerlo un instrumento de la *civitas* de las naciones, la comunidad internacional que está presente en esperanza, aunque no sea completamente en sustancia. Pero civilizar el poder es también crear la *civitas*, darle voluntad y razón, continuidad y profundidad, estructura y proceso.[136]

La posición de Weber me parece que tiene el mérito de colocar el problema de la guerra justa en un marco internacional amplio, que resta énfasis a la unilateralidad. Es mucho más cauto que Ramsey acerca del rol de las armas nucleares, y más consciente del problema de la proporcionalidad en su uso. Se permite el sueño de una ciudad de naciones, en la cual el poder esté civilizado. Aunque ve conflicto en el futuro, no nos condena a un desastre nuclear virtualmente seguro, tal como me parece que lo hace Ramsey.

2. Perspectivas católicas

Los católicos en conjunto han estado menos seguros que gente como Ramsey, de la utilidad moderna de la teoría de la guerra justa. Deseo referirme brevemente a tres afirmaciones sobre la guerra justa.

a) La primera es la de Pío XII, en su discurso a la Asociación Médica Mundial en 1954. En vista del horror de la guerra moderna total, ésta no puede desatarse a menos que "uno se vea forzado por una injusticia obvia, extremadamente seria e imposible de evitar". Sólo en un caso tan extremo puede uno siquiera pensar en emplear armas atómicas, biológicas y químicas (ABC). "Aun así, sin embargo, uno debe tratar de evitarlo por todos los medios posibles, mediante acuerdos internacionales o imponiendo límites a su uso, tan claros y rigurosos, que sus efectos se limiten a las

exigencias estrictas de la defensa".[137] En otras palabras, la guerra justa es únicamente una guerra de defensa y, aún así, sólo en el caso más extremo.

b) Pacem in Terris, Juan XXIII, 11 de Abril, 1963

No puedo resumir todas las parte de la encíclica que tienen que ver con las relaciones entre las naciones. Deseo dirigir mi atención hacia dos puntos únicamente. El primero es el énfasis de Juan XXIII en la gran necesidad de autoridades públicas de dimensiones mundiales, "con una amplitud de poderes, estructura y medios de iguales proporciones". Tal autoridad debe establecerse por consentimiento mutuo, y no impuesta por la fuerza. Esta autoridad supranacional es necesaria para la paz y la seguridad mundiales.[138] Hace sólo una referencia a la guerra justa.

> Los hombres están cada vez más convencidos de que las disputas que surgen entre los estados no deberían ser resueltas recurriendo a las armas, sino más bien mediante negociaciones.
>
> Es cierto que, en el terreno histórico, esta convicción se basa principalmente en la terrible fuerza destructiva de las armas modernas. Y es alimentada por el horror que viene a la mente con sólo pensar en la cruel destrucción y el inmenso sufrimiento, que el uso de esos armamentos traería a la familia humana. Y por esta razón, es casi imposible imaginar que en la era atómica, la guerra pudiera ser empleada como un instrumento de justicia.[139]

En cuanto a las declaraciones de estos dos papas, John Courtne Murray dice: "El empleo de la fuerza no es ya un medio moral para reparar la violación de derechos legales. La justicia de la causa es lo de menos; simplemente ya no existe el derecho de autodesagravio; ningún estado individual puede permitirse tomar en sus manos la causa de la justicia".[140] Tal vez no sea sorprendente que una cantidad de líderes protestantes haya lamentado que, especialmente *pacem in terris*, no sea más agustiniana.[141]

c) El Concilio Vaticano II, 1962-5

El Concilio se expresó en cuanto a la cuestión de la guerra y la paz, el 7 de diciembre de 1965. Aquí también encontramos un espíritu de esperanza que mucho contrasta con las declaraciones

protestantes. La paz es posible, y la guerra puede ser proscrita.[142] Sin embargo, las guerras son endémicas y es necesario ocuparse de ellas mientras tanto. Pero la guerra moderna debe evaluarse con una actitud enteramente nueva, puesto que las naciones poseen armas de destructividad extrema. En primer lugar, como "no hay autoridad competente y suficientemente poderosa a nivel internacional" para ocuparse de conflictos entre naciones, " a los gobiernos no se les puede negar el derecho de legítima defensa, una vez que otro medio de arreglo específico haya sido agotado." Sin embargo, los efectos del empleo de armas ABC puede sobrepasar en grado sumo los límites de legítima defensa. El Concilio se preocupó especialmente de condenar la guerra total:

> Toda acción bélica que tienda indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras, o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad, que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones.[143]

Hizo además un llamado al cumplimiento meticuloso de los acuerdos internacionales en cuanto a la conducta de guerra.[144]

El Concilio no condenó la posesión de armas nucleares, pero expresó claro escepticismo de que puedan alguna vez ser empleadas sin peligro.

Hay en estas declaraciones oficiales católicas una verdadera reticencia acerca de la posibilidad de que la guerra moderna pueda ser justa. Hay esperanza de que en base a las leyes naturales la humanidad pueda resolver este dificilísimo dilema.

3. La teoría marxista

Debería añadir algunas palabras acerca de la teoría marxista de la guerra justa. Lo hago en base al pequeño volumen de Edvard Kardelj titulado *Socialism and War* (Socialismo y guerra).[145] No estoy seguro de que el mismo refleje el pensamiento de todos los marxistas occidentales, pero considerémoslo uno de los puntos de vista existentes. Por cierto, no representa la perspectiva china, o por lo menos no lo hacía en 1960, cuando el libro fue publicado. También hago uso de algunos resúmenes que aparecen en el volumen de Ramsey sobre la guerra justa.

Cualquier lucha de clases que conduzca a la guerra, hace que esa guerra sea justa. Tales guerras no han de ser para saqueo, y sí

guerras emancipadoras y de liberación nacional.[146] Toda guerra es injusta. Sin embargo, una guerra no ha de ser considerada justa simplemente porque un país socialista esté empeñado en ella. Aun los países socialistas deben emplear la guerra solamente como último recurso, aunque la causa sea justa. Kardelj puntualiza especialmente la importancia de la proporcionalidad.[147] Hasta una guerra justa puede obrar en contra del socialismo, en el "complejo total de los acontecimientos internacionales". Por eso los resultados de una guerra deben pesar más que el costo.[148] En consecuencia, puede ser necesario abstenerse de pelear una guerra justa. La doctrina marxista, por lo tanto, no contribuye nada nuevo a lo que hemos estado discutiendo. Sin embargo, nos conduce directamente al tema de la revolución justa, porque aun los apologistas cristianos invocan los argumentos marxistas.

4. La Revolución Justa

Tomás de Aquino, Juan de París, Juan Calvino, y los puritanos ingleses, sentaron las bases y explicaron las razones que justificarían una revolución. Frantz Fanon, Che Guevara, Regis Debray y otros, son sus seguidores en el Siglo XX.

La teoría de la revolución justa fue traída otra vez a colación en las décadas de los 60 y 70 de este siglo, como una combinación de las doctrinas marxista y cristiana de la guerra justa. Quienes más se han expresado al respecto han sido los marxistas católicos de América Latina, apoyados por un coro de izquierdistas protestantes de América y Europa. No es esencialmente diferente de la doctrina tradicional de la guerra justa. Se le da aquí atención especial porque la doctrina de la revolución justa ha sido una de las expresiones más importantes de la doctrina de la guerra justa de las últimas dos décadas.

a) Autoridad legítima

La cuestión de la autoridad legítima no es discutida extensamente en la literatura sobre la revolución justa. Sin embargo, puesto que las revoluciones se dirigen en contra de la autoridad establecida, es necesaria una doctrina de autoridad diferente de la de Agustín.

Está en primer lugar la doctrina de que, en esencia, la autoridad no descansa en los gobernantes sino en los pueblos mismos. Así es que, cuando los gobernantes ya no promueven el bienestar del pueblo, pueden ser derrocados.

Pero los calvinistas y puritanos proporcionaron otro argumento, mucho más prominente en los apologistas cristianos de la revolución justa: la apelación a la ley divina, es decir, que la autoridad de Dios está por encima de la autoridad de cualquier gobierno, aun de gobiernos electos. Por lo tanto, para llevar el asunto un paso más adelante, los derechos básicos del humano que la ley divina consagra están por encima de los derechos del gobierno.[149]

La teología cristiana de la revolución, por tanto, apela a las enseñanzas de Jesús para justificarse, aun cuando esté ligada a ellas por un hilo tan tenue. Necesita a Jesús como legitimizador, aun cuando no tenga intención de tomar en serio sus enseñanzas. Es así como el abate Comblin admite que "Jesús mismo no deseaba usar la violencia, ni quería que sus discípulos tuvieran que recurrir a ella....Los revolucionarios que no excluyan la violencia no pueden decir que imitan a Jesús, pero apelan al dinamismo de su mensaje y al contexto al que pertenece, que es el Antiguo Testamento."[150] Es lo mismo que apelar a la autoridad de Einstein porque es talentoso, pero rechazar sus descubrimientos. Sin embargo, Jesús es una figura tan prestigiosa que se acude a él como la autoridad que legitimiza la revolución violenta.

También hay evidencia de algún determinismo marxista cuando se argumenta que la revolución es ahora normativa, y que si uno no se adhiere, significa que está en su contra y será arrollado por ella. Puesto que Dios está activo en la historia, se nos dice, y puesto que la revolución es ahora un hecho normativo, la conclusión es que Dios está en la revolución. Si uno quiere estar con Dios, será mejor que se una a la revolución.

La legitimación de la revolución justa pasa de identificar una autoridad humana a identificar a Dios como aquel que hace legítima revolución. El problema difícil de identificar una autoridad humana legítima es puesto de lado, en favor del recurso ideológico más sencillo de apelar a Dios y a Jesús. Esta es la clásica doctrina de la legitimación de la cruzada. Su principal defecto es que, por lo general, no hay control sobre las formas terrenas de autoridad divina. Muy a menudo la autoridad instituida por la revolución no es mejor que la que fue remplazada.

b) <u>La causa justa</u>

La revolución se justifica porque no hay otra salida. Es el último recurso. La opresión ha durado siglos. No se percibe su final ni su alivio. Las autoridades establecidas no ceden a los ruegos, ame-

nazas, o resistencia no violenta. Por el contrario, estas autoridades, sean políticas, económicas o militares, ejercen violencia sobre el pueblo,

> la violencia del hambre, del repudio, del infradesarrollo; la violencia de la persecusión, la opresión y la ignorancia; la violencia de la prostitución organizada, de la esclavitud ilegal, pero efectiva; de la discriminación social, intelectual y económica.[151]

Puesto que no hay indicación de que los poderes que gobiernan estén dispuestos a renunciar, ni a compartir, el poder, deben ser forzados a irse. Una revolución en la cual el poder pasa de manos del explotador a las del explotado, es justa.[152]

La revolución también es justa porque la violencia de los pobres difiere cualitativamente de la violencia de los ricos.[153] Los 800 sacerdotes de 1968 escriben sobre la "injusta violencia de los opresores" y la "justa violencia de los oprimidos".[154] Esto proporciona legitimidad clara, y virtualmente ilimitada, para que cualquiera que sea pobre (¿de acuerdo a cuál definición?) perjudique, dañe, o mate, a alguien que sea más rico (¿en qué grado?). En este punto la doctrina de la revolución justa ha salido de los límites impuestos por las definiciones clásicas de guerra justa, en particular con respecto a su conducta.

> Así es que los más fervientes opositores de la guerra (católicos después del Vaticano II) (esto es, la guerra nuclear que es un lujo de los ricos) se hallan entre los más convencidos defensores de la violencia como la única manera efectiva de llevar a cabo la revolución necesaria para liberar a los pueblos del llamado Tercer Mundo.[155]

c) Proporción

Acerca de este asunto también hay poca discusión específica, sin duda porque es tan difícil de estimar. Se asume sin presentación de evidencias detalladas, que el mal de la revolución es ampliamente superado por el mal de la opresión. En parte el problema es que, prácticamente, los teólogos no hacen distinción entre áreas y países. Por ejemplo, Brasil y Bangladesh se colocan a un mismo nivel como parte del Tercer Mundo. La India se coloca al mismo nivel que Haití. En ninguna parte se admite que tal vez en algún

sitio la revolución se justifica más que en otro. Los escritos están llenos de simplificaciones y generalizaciones. ¿Cómo decide uno que en Brasil el mal de la guerra civil es menor que el mal de la represión? ¿En la India? ¿En Haití? Simplemente se da por sentado. Este es un juicio más ideológico que científico.

d) Conducta Justa

En esta lucha de los pobres contra los ricos, escribe Melo, "el fin que se busca debe tomar precedencia sobre el medio empleado...."[156] Esta es la doctrina cínica de que el fin justifica los medios, e indica que, para este autor por lo menos, toda discriminación cristiana y humanitaria se ha perdido. Esta clase de declaración parece natural, una vez que se permite el derecho a la violencia en una situación en la que, como en América Latina, las posibilidades de éxito para cualquier revolución al presente son mínimas.

Se admite que el problema es extremadamente difícil. No se trata de enfrentar a un ejército en una lucha en la que los combatientes se distinguen claramente de los no combatientes. Porque la autoridad y el gobierno no están solamente en manos de los oligarcas que habitan el palacio presidencial, o de las autoridades electas. Están también en los oficiales ubicados en niveles más bajos, hasta en los operadores del teléfono y del correo. Son, por cierto, parte de la estructura de poder; pero también son, en su mayoría, gente común que simplemente se gana la vida sin responsabilidad, por las políticas represivas del gobierno. Sin embargo, a menudo son objetivo de los revolucionarios. El Terrorismo presenta problemas especiales porque emplea métodos, de los cuales, casi todos afectan específica y deliberadamente a los inocentes. Esto se hace así, no porque se presuma que estos inocentes son culpables, sino para ejercer presión moral sobre las autoridades, provocando una reacción moral ante la atrocidad con que se amenaza.
El IRA Provisional y la Liga de Defensa del Ulster se han perfeccionado en la realización de asesinatos al azar, en el envío de explosivos por correspondencia, y en la colocación de bombas en tabernas y comercios. El Vietcong se especializó en ejecutar a los jefes de las villas. Varios grupos han empleado el secuestro y la toma de rehenes, y la OLP fue pionera en el secuestro de aviones.

Estos medios, la mayoría de los cuales afectan a gente inocente, son tácticas para presionar y conmover a la comunidad internacional, que por encontrar intolerables las amenazas concederán lo exigido. Tales amenazas o actos son considerados como males menores, pero los fines tienden a justificar medios cada vez más

horrendos. En otras palabras, no hay límite. Pierde todo sentido hablar de medios justos, porque no se hace ninguna discriminación. La guerra crea su propia ley.

Por lo tanto, aquellos que quieran argumentar en favor de una revolución justa e insistir en reglas para una guerra justa, como por ejemplo el teólogo británico John G. Davies,[157] no parecen estar suficientemente conscientes de que, en las revoluciones, hay aún menos posibilidad de cumplir las leyes de la guerra justa que en los conflictos internacionales; especialmente en revoluciones comandadas por cristianos, según parece.

5. Intención

Finalmente, resurge en la literatura de los revolucionarios cristianos la antigua idea de San Agustín, de que se presenta una situación cualitativamente diferente cuando los cristianos ganan las riendas del poder. Se trata aquí especialmente del asunto de la intención.

John G. Davies se refiere también a este asunto. Rechaza la orden del Che Guevara, de matar tan indiscriminadamente como deba hacerlo un revolucionario. Davies escribe "... es posible matar sin malicia o espíritu de venganza".[158] Un autor cristiano de América Latina expresa:

> La violencia no es brutalidad, ni odio, ni venganza....Tal vez la misión del cristiano en la revolución es la de ver que la violencia necesaria no se transforme en odio, venganza o brutalidad.[159]

Supongo que la respuesta más simple es que la crónica cristiana acerca de esto es tan deprimente, que se hace difícil tomar en serio tal declaración. La posición de J. Ellul es más sostenible. Dice que algunas veces los cristianos deben verse en situación de matar, pero tendrían que darse cuenta de que la violencia cristiana no es diferente de ninguna otra.

Una bayoneta cristiana es tan mortífera como una no cristiana. T. Roszak, hablando acerca de esto dice: "En su mayoría, los teólogos son demasiado sofisticados psicológicamente como para pretender que podamos cultivar una esquizofrenia moral semejante en los bien adiestrados asesinos de un ejército moderno".[160] Los propulsores de la revolución justa tendrán que ejercer mucho mayor discernimiento en el asunto de la intención, antes de que puedan ser

tomados en serio.

XV. Resumen

A pesar de algunos esfuerzos realmente trascendentes en muchos siglos, la teoría de la guerra justa no ha tenido éxito en la práctica. Sin embargo no deberíamos dejar que el éxito sea lo que determine si es o no aceptable, ya que hasta el día de hoy no hay evidencia de que hayan tenido mucho más éxito los esfuerzos de toda clase de gente que ha querido la paz. Pero la doctrina tiene algunos verdaderos problemas, que han contribuido a su inefectividad, a pesar de haber sido adoptada casi universalmente.

Problemas de la teoría y la práctica de la guerra justa

a) Aunque el principio moral de limitar y humanizar la guerra sea aceptado como bueno, nunca hemos podido pasar efectivamente del principio moral a un acuerdo legal que comprometa. En parte la razón parece un punto señalado por Joan Tooke: "Allí donde la vida está en juego, la venganza y la resistencia son más naturales que el sacrifico propio, y más aceptables para la mayoría".[161] Este hecho ha cancelado una y otra vez cualquier acuerdo existente sobre la guera y su conducta, siendo Vietnam el caso más reciente.

b) En las formulaciones cristianas hay por lo menos una contradicción, entre la falta de confianza en que la guerra pueda ser abolida, por un lado, y la confianza en que el ser humano pueda estar dispuesto a aceptar, y cumplir, leyes que limiten las guerras, y a llevarlas a cabo en forma humanitaria.

c) Un problema grave de la doctrina de la guerra justa es su ambigüedad básica. Aunque pudiera servir para limitar las guerras, por otro lado lo que hace es legitimar la guerra, dando a los seres humanos un permiso que antes no tenían. F. H. Rusell, en su reciente libro *The Just War in the Middle Ages* (La guerra justa en la Edad Media), dice:

> *En los últimos 2000 años, las teorías de la guerra justa han tenido el doble propósito de restringir y justificar la violencia, en esencia un ejercicio contradictorio en sí mismo. La guerra justa ha sido, o bien una doctrina moral y religiosa, puesto que no poseía fuerza coercitiva sino normativa, o un*

concepto legal que ha servido de manto al estatismo. Queda abierta la cuestión de si las teorías de la guerra justa han limitado más guerras de las que han alentado.[162]

El asunto contemporáneo más serio en cuanto a la teoría de la guerra justa es la ley de la proporcionalidad en relación con las armas nucleares. La mayoría de los apologistas de la guerra justa asumen que es posible cumplir dicho requisito, aun en caso de un enfrentamiento nuclear. La posibilidad real de una devastación nuclear, tanto inmediata como a largo plazo, ha caído víctima de una doctrina. Es una ironía que haya tenido que ser el científico político secular Bruce Russett quien discutiera la extrema dificultad para medir exactamente la proporcionalidad bajo las condiciones presentes.[163] Que él encuentre que recurrir hoy a la guerra es difícil de justificar, no es cosa sorprendente.

No hay, por supuesto, respuestas simples a la cuestión de lo que podría hacerse en su lugar. Me parece que lo que es preciso es un renunciamiento total a toda guerra. A menos que hagamos eso, no podremos escapar a las fatales ambigüedades de la discusión acerca de la guerra justa. En segundo lugar, trabajar en favor de un mundo en paz, junto con toda la gente de buena voluntad, es nuestra única agenda. Y la investigación acerca de la paz tiene, me parece, un rol sumamente importante y creciente qué jugar en esa tarea.

CITAS

1

Véase por ejemplo Camilo Torres, **Vom Apostolat Zum Partisanenkampf** (Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1969) pp. 5, 233-5; **Mit Maschinengewehr und Kreuz** ed. Hildegard Luning (Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1971), pp. 104-5; **Revolutionary Priest: Complete Writings and Messages of Camilo Torres** ed. John Gerassi (New York: Vintage Books, 1971) Camilo Torres, **Revolutionary Writings** (New York: Herder and Herder 1969).

2

Leroy Walters, **Five Classic Just-War Theories: A Study in the Thought of Thomas Aquinas, Vitoria, Suárez, Gentile, and Grotius**, Unpub. Ph. D. Diss., Yale Universitary, 1971.

3

Joachim von Elbe, "The Evolution of the Concept of the Just War in International Law," *American Journal of International Law XXXIII* (October 1939): 665-88; Arthur Nussbaum, "Just War -- A Legal Concept?" Michigan Law Review XLII (December 1943): 453-479; J. T. Delos, "The Sociology of Modern War and the Theory of Just War." *Cross Currents VIII* (Summer 1958): 248-66; Lynn H. Miller, "The Contemporary Significance of the Doctrine of Just War," *World Politics XVI* (January 1964): 254-86; Leroy Walters, "The Just War and the Crusade," The Monist (October 1973).

4

S. G. F. Brandon, en su libro **Jesús and the Zealots** (Manchester: Manchester U.P., 1967), argumenta que Jesús mismo fue un zelote y murió siéndolo. En cuanto a la posición descrita brevemente en este ensayo, véase John H. Yoder, **Jesús y la realidad política** (Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1985).

5

R. H. Bainton, **Christian Attitudes toward War and Peace** (New York and Nashville: Abingdon Press, 1960), p. 66.

6

Ibid., p. 67.

7

Véase por ejemplo Edward Ryan, "The Rejection of Military Service by the Early Christians," *Theological Studies 12* (1952): 1-32, y John Helgeland, "Christians and the Roman Army A. D. 173-337," *Church History 43* (June, 1974): 149-163, 200.

8

Véase por ejemplo C. J. Cadoux, **The Early Christian Attitude to War** (London, 1919); R. H. Bainton, **Christian Attitudes to War and Peace** (New York and Nashville: Abingdon, 1960); Joan Tooke, **The Just War in Aquinas and Grotius** (London: S. P. C. K., 1965).

9

Véase Bainton, op. cit., pp. 77-78, para encontrar citas de los Padres.

10

Dialogue with Trypho, p. 110.

11

I *Apology, XXXIX.*

12

Corona Militis, XI.

13

Contra Celsum, V, p. 33.

14

Ibid, P. 75.

15

C. N. Cochrane, **Christianity and Classical Culture** (New York: Oxford University Press, 1957), p. 185.

16

Citado en Walter Dignath, **Kirche Krieg Kriegsdienst** (Hamburg-Volksdorf: Herbert Reich. Evangelischer Verlag G. m. b. H., 1951), p. 39.

17

Cochrane, op. cit., p. 186.

18

A New Eusebius ed. J. Stevenson, (London: S. P. C. K., 1963, p. 4.

19

Creed, Councils and Controversies, ed. J. Stevenson, S. P. C. K., 1966, p.4.

20

Ibid., pp. 2-3.

21

Dignath, pp. cit., p. 40.

22

Ibid, pp. 40-41.

23

Bainton, op. cit., pp. 36-38.

24

Podría elaborarse una doctrina de la guerra justa con los comentarios hechos por Livio en su **Ab Urbe Condita** comenzada en el año 27 a. C. Véase Livy, **Rome and the Mediterranean**, transl. by Henry Bettenson, Harmondsworth, 1976, pp. 49, 399, 422, 427, 508, 525, 531, y otras.

25

Ibid., pp. 90-91.

26

Esta sección sobre Agustín es esencialmente un resumen de Bainton, op. cit., pp. 91-99.

27

Creeds, Councils and Controversies, pp. 211-212.

28

Ibid., p. 213.

29

Paul Ramsey, *The Just War:* **Force and Political Responsability** (New York: Charles Scribner's Sons, 1968), p. 142.

30

Dignath, op. cit., pp. 42-43.

31

Ibid., p. 43.

32

Bainton, op. cit., pp. 110-111.

33

Ray C. Petry, **A History of Christianity** (Englewood Cliffs; N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1962), p. 243.

34

Ibid., p. 248.

35

Bainton, op. cit., pp. 116-117.

36

J. T. Johnson, **Ideology, Reason, and the Limitation of War** (Princeton: 1975), pp. 36-37; J. Tooke, **The Just War from Aquinas to Grotius** (London: 1965), pp. 13, 86.

37

Johnson, op. cit., pp. 37-38.

38

Joan Tooke dice lo contrario en Tooke, op. cit., pp. 26-27.

39

Summa Theologica II-II, qu. 40, art. 1.

40

Ibid., **IIa, IIae**, qu. 11, art. 3.

41

Ibid., **I, qu. 81**, art. 2, respuesta a obj. 2.

42

Ibid., **II, II, qu. 91**, art. 1.

43

Ibid., **IIa, IIae, qu. 42**, arts. 2 y 3.

44

W. Ullmann, **A History of Political Thought in the Middle Ages** (Harmondsworth: 1965), p. 204.

45

Bainton, op. cit., p. 123.

46

"Whether Soldiers, Too, Can be Saved", J. M. Porter, Luther: **Selected Political Writings** (Philadelphia: 1974), p. 102. Véase también la discusión sobre este punto con citas por Lucien Febvre, "Luther's Destiny" in **Early Modern Europe 1450-1659**, ed. by N. F. Cantor and M. S. Werthman (New York: 1967), pp. 78-80.

47

"Temporal Authority" y "Whether Soldiers, Too, Can by Saved" in Porter. op. cit., pp. 66 y 104.

48

"Whether Soldiers, Too, Can be Saved". in Porter, op. cit., pp. 113-114.

49

"Temporal Authority" y "Whether Soldiers, Too, Can be Saved", Porter, op. cit., pp. 66 y 117.

50

Institutes IV, XX, pp. 11-12. Véase también W. K. Smith, **Calvin's Ethics of War** (Annapolis, Md.: 1972), pp. 64-116.

51

Institutes IV, XX, p. 31; Smith, op. cit., pp. 50-52.

52

Christianity and Revolution, ed Lowell H. Zuck, (Philadelphia: Temple University Press, 1975), pp. 174-176.

53

Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke Bd. III, ed. E. Egli et al, (Leipzig, 1914), pp. 539-583.

54

Bainton, op. cit., p. 147.

55

Citado por Bainton, op. cit., p. 149. Véase también R. H. Bainton "Congregationalism and the Puritan Revolution from the Just War to the Crusade" en **Studies on the Reformation** (Boston: 1963), pp. 254-274.

56

Bainton, op. cit., p. 150.

57

The Prince, XVIII, citado en Bainton, op. cit., p. 125.

58

Ibid., **XVII**, citado en Bainton, op. cit., p. 125.

59

The Essential Erasmus ed. and transl. by John P. Dolan, (New York: New American Library, 1964), p. 203.

60

Ibid., pp. 180, 189.

61

Ibid., pp. 185, 188, 193, 196.

62

Ibid., pp. 195, 189.

63

Ibid., pp. 202-203.

64

Ibid., pp. 203, 183-184.

65

Ibid., pp. 185, 191.

66

Ibid., p. 203.

67

Ibid., p. 199

68

Ibid., p. 192. Subrayado mío.

69

Ibid., p. 195. Subrayado mío.

70

Ibid., p. 194.

71

Ibid., pp. 194.195.

72

Véase W. Klaasen, **Entre la Iglesia del Estado y la Religión Civil** (Ediciones Semilla, Guatemala, 1988); pp 43-73. J. M. Stayer, **Anabaptists and the Sword** (Lawrence, Kansas, 1972); L. H. Zuck, ed. **Christianity and Revolution** (Philadelphia, 1975), pp. 107-132.

73

Geoffrey Hubbard, **Quaker by Convincement** (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, Ltd., 1974), pp. 127-128.

74

Bainton op. cit. p. 159.

75

Tooke, op. cit., 184.

76
Tooke, op. cit., pp. 189-190.
77
J. R. Jacob and M. C. Jacob, **Peace Projects of the Seventeenth Century** (New York and London: Garland Publishing, Inc., 1972) p. 35.
78
Ibid., p. 30.
79
Ibid., p. 19-20.
80
Ibid., p. 31.
81
Ibid., p. 53.
82
Citado por Tooke, op. cit., p. 204.
83
Jacob, op. cit., pp. 55-56.
84
Ibid., pp. 57.
85
Ibid., pp. 34-35.
86
Ibid., p. 35.
87
Citado por Arthur Nussbaum en "Just War -- A Legal Concept?" *Michigan Law Review XLII* (Dec. 1943); 466.
88
Ibid., p. 37.
89
Tooke, op. cit., p. 219.
90
Ibid., p. 65.
91
Ibid., p. 55.
92
Ibid., p. 76.
93
Ibid., pp. 79-81.
94
Tooke, op. cit., p. p. 221.
95
Jacob, op. cit., p. 72.
96
Tooke, op. cit., p. 228.

97
Ibid., p. 228.
98
John U. Nef, **Western Civilization Since the Renaissance: Peace, War, Industry and the Arts** (New York: Harper and Row, 1963), pp. 254-255.
99
Ibid., pp. 118, 122-123.
100
Ibid., p. 124.
101
Bruce Russett, "Short of Nuclear Madness, *"Worldview 15* (April, 1972): 32.
102
Nef, op. cit., p. 332.
103
Ibid., p. 335.
104
(Ibid. pp. 333
105
Bainton, op. cit., pp. 191-192.
106
Lynn H. Miller, "The Contemporary Significance of the Doctrine of the Just War," *World Politics XVI* (January, 1964): 257
107
Joachim von Elbe, "The Evolution of the Concept of the Just War in International Law," *American Journal of International Law 33* (October, 1939): 683.
108
Tooke, op. cit., p. 232. Véase también von Elbe, op. cit., p. 684.
109
von Elbe, op. cit., p. 685.
110
Miller, op. cit., pp. 258-259.
111
Ibid., p. 260.
112
Ibid., p. 262.
113
Asbjorn Eide, "International Law, Dominance, and the Use of Force," *Journal of Peace Research XI*, no. 1, 1974, pp. 1-20.
114
Vietnam: Vital Issues in the Great Debate, Published by the Foreign Policy Association, New York, 1966, pp. 3-4.

115
Ibid., p. 3.
116
In the Name of America, Clergy and Laymen Concerned About Vietnam, 1968.
117
Ramsey, op. cit., pp. 184-185.
118
Ibid., pp. 187, 236.
119
Ibid., p. 215.
120
Ibid., p. 146.
121
Ibid., p. 236.
122
Ibid., p. 243.
123
Ibid., pp. 145-146.
124
Ibid., pp. 250, 255-257.
125
Ibid., pp. 502-503.
126
Ibid., pp. 508-509.
127
Ibid., p. 187.
128
The Council on Religion and International Affairs, 1968.
129
Ibid., p. 10.
130
Ibid. p. 24,
131
Ibid., p. 26.
132
Ibid., pp. 30-31.
133
Ibid., pp. 31-32.
134
Ibid., pp. 32-33.
135
Ibid., pp. 34-35.
136
Ibid., p. 35

137

Anne Fremantle, **The Social Teachings of the Church** (New York: New American Library, 1963), p. 175.

138

Ibid., pp. 306, 305.

139

Ibid., p. 303.

140

Citado por Ramsey, op. cit., p. 78.

141

Esto es así en cuanto a Ramsey, Niebuhr y otros. Véase Ramsy, op. cit., p. 79n10

142

Second Vatican Council: Constitution on the Church in the Modern World, Washington, D. C.: National Catholic Welfare Conference, 1966, pp. 85-86, 89. (Véase versión en castellano "Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual" en Documentos Completos del Vaticano II (Bilbao: Mensajero, 1966).

143

Ibid., p. 88.

144

Ibid., p. 86.

145

London, Methune and Co., 1961.

146

Ramsey, op. cit., p. 87; Kardelj, op. cit. p. 99.

147

Kardelj, op. cit., p. 103.

148

Ibid., p. 105.

149

J. G. Davies, **Christians, Politics and Violent Revolution** (London, 1976), p. 169.

150

John Epstein, **The Cult of Revolution in the Church** (New Rochelle, N. Y., 1974), p. 15.

151

De una declaración de 800 sacerdotes en IDOC Staff, "Latin America--Land of Revolution" en **When All Else Fails,** ed. IDOC, Philadelphia, 1970, p. 181.

152

Declaraciones de Torres y Melville en **When All Else Fails**, pp. 159, 218.

153
Ibid., p. 221.
154
Ibid., p. 185.
155
Ibid., p. 38.
156
Ibid., p. 51.
157
Op. cit., pp. 168-187.
158
Ibid., p. 175.
159
When All Else Fails, p. 222.
160
T. Roszak, "Dilemma of the Just War", *The Nation*, April 14, 1962, p. 328.
161
Tooke, op. cit., p. 238.
162
Cambridge, 1975, p. 308. Véase también R. F. Drinan, **Vietnam and Armageddon** (New York, 1970), p. 44.
163
"Proporcionality in War", *Worldview 16* (March, 1973) p. 44.

Comentarios del Editor. Interpretaciones opuestas acerca de la legalidad de esta guerra pueden encontrarse en Peace Research Abstracts Journal Reference Number 35846 y Reference Number 43767; más abajo se ofrece la segunda referencia. Lawyers Committee on American Policy Toward Vietnam.

Vietnam and International Law--An Analysis of the Legality of the U. S. Military Involvement. 38 Park Row, New York, N. Y. 10038. 1967. 162p. $2.00.

Once autoridades en derecho internacional presentan un detalle sumario cuya conclusión es que la participación de los Estados Unidos en la guerra de Vietnam es ilegal. En los apéndices se citan los textos de los Acuerdos de Ginebra de 1964, del Tratado de la SEATO, del Memorandum del Departamento de Estado sobre "La Legalidad de la Participación de los Estados Unidos en la Defensa de Vietnam", y secciones pertinentes de la Carta de las Naciones Unidas.

BIBLIOGRAFIA

Arias Gonzalo, copilador, La No-Violencia, Arma Política. Editorial Nova Terra, Barcelona, 1976.

Augsburge David, ¿Diferencias Personales?. Editorial Mundo Hispano, El Paso, TX, 1984.

Baiton Roaland H., Actitudes Cristianas ante la Guerra y la Paz. Técnos, Madrid, 1963.

Bauman Elizabeth, Ascuas de Fuego. Herald Press, Scottdale, PA, 1982.

Bender Harold S. y Horsch John, Menno Simons: su vida y escritos, Herald Press, Scottdale, PA, 1979.

Blázquez Feliciano, Helder Cámara: El Grito del Pobre, Sígueme, Salamanca, 1972.

Byler Dennis, Making War and Making Peace: Why Some Christians Understandings of War, Herald Press, Scottdale, PA, 1989.

Byler Dionisio, El Ejército del Cordero, Mostaza, Madrid, 1985.

CAEBC, Bases para la Identidad del Pueblo de Dios, CAEBC/ Mennonite Publishing House, Scottdale, PA, 1984.

Cullman Oscar, Jesús y los Revolucionarios de su Tiempo, STVDIVM, Madrid, 1970.

Cámara Hélder, Espiral de Violencia, Sígueme, Salamanca, 1970/ 78.

Diez Alegría, José María, Proceso a la Violencia, Mañana, Madrid, 1978.

Douglass James W., La cruz de la No-Violencia, Sal Terrae, Santander, 1974.

Driver Juan, Una Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la Iglesia de Creyentes, Madrid, Literatura Bíblica, 1978.

Driver Juan, Comunidad y Compromiso: Estudios sobre la Renovación de la Iglesia, Certeza, Buenos Aires, 1974.

Driver Juan, El Evangelio: Mensaje de Paz, Ediciones Semilla, Guatemala, 1987.

Driver Juan, Militantes para un Mundo Nuevo, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1978.

Driver Juan, How Christians Made Peace with War: Early Christians Understandings of War, Herald Press, Scottdale, PA, 1988.

Driver Juan, Contracorriente: Ensayos sobre la Eclesiología Radical, Ediciones Semilla, Guatemala, 1988.

Ellul Jacques, Contra los Violentos, Ediciones SM, Madrid, 1981.

Erb J. Delbert, Bienaventurados los Pacificadores, Ediciones Semilla, Guatemala, 1987.

Estep William R. Revolucionarios del siglo XVI. Historia de los Anabautistas, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, TX, 1975.

Gallardo José, El Concepto Bíblico de la Justicia, Herald Press, Scottdale, PA, 1986.

Goss-Mayr, Jean e Hildegard, Armas de la No-Violencia, Paulinas, Bogotá, 1976.

Hanks Tomas, Opresión, Pobreza y Liberación: Reflexiones Bíblicas, Caribe, 1982.

Harder Helmut, El Camino Bíblico hacia la Paz, Comité Internacional para la Paz, Akron, PA, 1983.

Keeney William, La Estrategia Social de Jesús, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1978.

King Martin Luther, La Fuerza de Amar, Argos Vergara, Barcelona, 1978.

Klaassen Walter ed., Snyder Arnoldo, Trad., Selecciones Teológicas Anabautistas, Herald Press, Scottdale, PA, 1986.

Klaassen Walter, Anabautismo: Ni Católico ni Protestante, Ediciones Semilla, Guatemala, 1987.

Klaassen Walter, The Just War: A Summary, Peace Research Reviews, Vol. 1 VII 6, Peace Research Institute, 1978.

Klaassen Walter, Entre la Iglesia del Estado y la Religión Civil, Ediciones Semilla, Guatemala, 1988.

Lederach John Paul, La Regulación del Conflicto Social: Un enfoque práctico, Comité Central Menonita, Akron, PA, 1985.

Lederach John Paul, Educar para la Paz, Fontamara, Barcelona, 1984.

Padres de la Iglesia, Dios y el César, Patria Grande y Don Bosco, Buenos Aires, 1979.

Peachey Urbane y Brenda Hurst, Condiciones Internacionales Provistas para Objetores de Conciencia, Sección de Paz, Comité Central Menonita, Akron, PA, 1984.

Pixley Jorge, Biblia y Liberación de los pobres: Ensayos de Teología Bíblica Latinoamericana, Centro Antion de Montesinos, México, 1986.

Proyecto por la Paz en Centroamérica del Comité Central Menonita, La Tarea de la Paz: Un paquete de recursos sobre la metodología, Recursos de Esperanza 3, San Pedro Sula, Esperanza en Camino, 1987.

Ramseyer Robert L. Ed., La Misión y el Testimonio de Paz, Herald Press, Scottdale, PA, 1979.

Roca Juan, Qué son los objetores de conciencia, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1977.

Rutschman La Verne, Anabautismo Radical y Teología Latinoamericana de la Liberación, Editorial SEBILA, San José Costa Rica, 1982.

Schultz Hans Jurgen, Testigos de la No-Violencia Activa, Sígueme, Salamanca, 1972.

Schutz Roger, La Violencia de los Pacíficos, Herder, Barcelona, 1970.

Servicio Paz y Justicia en América Latina, Región Centro América, Juntos en la Justicia: Experiencias de Acción No-Violenta, SERPAJ, Panamá.

Swartley Willard M. y Dyck C., Annotated Bibliografhy of Mennonite Writing on War and Peace, Heralrd Press, Scotdale, PA, 1987.

Tamez Elsa y S. Trinidad, Editores, Capitalismo: violencia y anti-vida: La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses, EDUCA, Costa Rica, 1978.

Vidal Lorenzo, Fundamentos de una Pedagogía de la No-Violencia y la Paz, Marfil, Alcoy, España, 1971.

Wenger John C., El Camino de la Paz, Herald Press, Scottdale, PA, 1979.

Williams George Huntston, La Reforma Radical, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Windass Satanley, El Cristianismo Frente a la Violencia, Morava/Fontanella, Madrid, Barcenola, 1971.

Yoder John H., El Reino de Dios y América Latina, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, TX, 1975.

Yoder John H., Jesús y la Realidad Política, Certeza, Buenos Aires, 1985.

Yoder John H., Copilador, Textos Escogidos de la Reforma Radical, La Aurora, Buenos Aires, 1977.

Zorrilla Hugo, Miqueas: Portavoz del Campesinado. Una Voz que no Puede ser Silenciada, Ediciones Semilla, Guatemala, 1987.

C1A7t

De nuevo adquiere pertinencia este libro, **La guerra justa,** ahora editado por primera vez en idioma Español, mucho más ante los actuales cambios en la situación política mundial. Los conflictos mundiales pasan en la actualidad por una faceta peligrosa por cuanto se derivan de causales nacionalistas en cuya base se esgrimen fundamentaciones religiosas.

Walter Klaassen aborda de manera científica,un tema delicado y complejo como lo es el de la guerra justa. A lo largo de sus escritos en este libro, **La guerra justa**, se puede apreciar como en la historia de la edad media hasta ahora, han existido repetidos intentos de justificar la guerra. A lo largo del desarrollo de la obra, el autor va interpolando argumentos por los cuales el lector verá que el mensaje bíblico en sus contenidos globales no justifica la guerra.

Klaassen dice que Jesús y sus contemporáneos recibieron un doble legado de su historia como pueblo: el proceso de los profetas del A.T. que inician apoyando las guerras del pueblo de Israel y terminan denunciando estas. Los profetas plantean una perspectiva escatológica donde la convivencia humana ya no estará mediatizada por la violencia.